

انتشارات دانشگاه تهران
۱۵۶۲
چاپ دوم

حكمة الاشراق

تألیف

شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:
دکتر سید جعفر سجادی
استاد دانشگاه تهران

حکمه الاشراق

شیخ شهید

شهاب الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:

دکتر سید جعفر سجادی

برگرفته از نسخه کتابی:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۵۶۲- چاپ دوم

بسمه تعالی

سرآغاز:

بنام آنکه سرآغاز هستیها ازاوست که انوار تابناکش ظلمت عدم را بزدوده آدمیان را به برکت حکمت و فضیلت دانش بر دیگر حیوانات مزیّت بخشید که فرمود یؤتی‌الحکمة من یشاء ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً.

به‌نام‌آنکه یاداوآرام‌بخش دلهااست، دلهابیادش زنده شوند، آنکه‌الهام‌بخش نفوس پیامبران است، حازم ستمگران و یاور جوانمردانست، حاضر دلهای ذاکران است، برتر ازآنست که ورد زبان ستایشگرانست، تجلیات قدرت بی‌پایانش عالمیان را ازکتنم عدم بدرآورد که یخرج‌الحیّ من‌المیت، واین‌همه جوش‌و خروش درجهان افکنده‌که اشرقت‌الارض بنور ربّها، بنام آنکه نور جهان است که الله نور السموات والارض، آنکه آدم را ازگل ناچیز بیافرید و در دلش امانت عشق و محبت نهاد، مهر امانت برگل دل او نهاد، مشتی خاك وگل در وجود آورد و به‌آتش محبت بسوخت و او را بر بساط انبساط جای داد، آنگه آن امانت بر عالم صورت عرضه داد، آسمانها و زمینها وکوهها سر باز زدند، آدم یعنی خلیفهٔ خدای مردانه درآمد و دست پیش‌کرد.

آن روزکه آتش در سنگ ودیعت می‌نهادند، عهدگرفتندکه تا سوختهٔ نبیند سر فرود نیاورد، در برابر آنکه دلش منوّر باشراقات ملکوتی است، پخته و سوخته و محو است که:

اسرار خرابات بجز مست نداند　　　هشیارچه‌داندکه‌درخانه‌چه‌رازاست

آنکه شرط امانت براستی بجای‌آرد، که هر امانتی را خیانتی‌گنجد، درصدر وسوسه‌گنجد از ناحیت دیو، در فؤاد شبهت‌گنجد از ناحیت نفس، دردل نااستواری گنجد از ناحیت هوی.

آن روزکه آوازهٔ «انا عرضنا الامانة» که گوهر ازهر عشق و محبت است

به‌دروازه سمع معتکفان ملك و ملکوت رسانیدند و دلالان عشق و محبت در معرض من‌یزیدش درآوردند ، صد هزاران ملك مقرب که همه متدرعان درع عصمت و متوجهان جناب حضرت عزت بودند همه به‌قبول آن مبادرت کردند لکن نظر عنایت الهی متوجه این‌خاك دردناك بود ، شرر عشق ازمقدحهٔ عالم غیب وموطن نورالانوار به‌ظهور آمد ، لاجرم در حراقهٔ دلی که سوختهٔ نار شوق بود درآویخت ، این است راز انسانیت که خلیفةالله است وگرنه که داند سر فطرت آدم ؟ که شناسد رتبت دولت آدم ، عقاب هیچ خاطر بر شاخ درخت دولت‌آدم نه‌نشیند ، هیچ دیده جمال خورشید صفوت آدم درنیابد ، لکن چون در فرادیس اعلی آرام گرفت و راست برنشست و آرامش یافت گمان برد که تا ابد او را همان پردهٔ سلامت می‌باید زدن که ان الانسان لیطغی ان رأه استغنی ، ازجناب جبروت و درگاه عزت خطاب آمد : بجاه خود فریفته شدی و ماغرّك بربك الکریم ؟ ما می‌خواهیم از تو مردی بسازیم ، توچون نوعروسان به‌رنگ و بوئی قناعت کردی ، دست از گردن حوا بیرون کن که ترا دست در گردن نهنگ عشق می‌باید که :

نه همین جمال‌زیباست نشان‌آدمیت		که فرشته ره ندارد به جهان آدمیت

کتاب حاضر نمونه‌ای است از اندیشه‌های بلند مردی که سوختهٔ عشق‌است ، ترجمه‌ای است از حکمت اشراق ، یعنی افکار مردی که وجود خود را در راه احیاء دانش نیاکان و اجداد خود بسوخت و خاکستر کرد ، اساسش برنور و پرتو پرتوافکن ذات پاك بی‌چون ، آفریننده جان جهان است ، بر اساس اندیشه‌های روشن حکماء پهلوی است و بقول شیخ نمودار میراث دانایان ایران باستان است نمودار افکار مردم مشرق زمین است ، به‌همین مناسبت نخست شایسته‌است که دراین عصرخجسته از باب هذه بضاعتنا ردّت الینا به پیشگاه ملت و رهبر عالیقدر آن تقدیم گردد که میراث شاهان بلند پایه ، **به شاهان باز آید** . سپس بیاد آن مردی که جان و جسمم بپرورید ، آنکه‌زبانم بیادخداگویاگردانید اندرز راستی‌ودرستی همی‌داد وهمین‌میراث مرا بسنده‌آمد ، آنکه نامش‌علی وازدودمان علی وعاشق‌علی‌بود لقبش‌سجّاد ودرهمهٔ عمر سجادوار بنائی‌بساخت وخدای‌را پرستش‌نمود لاجرم درشب قدر صائم‌النهار در سجادهٔ عبادت ودر حال سجود لبیك حق را اجابت نمود .

تلك آثارنا تدل علینا		فانظروا بعدنا الی الآثار

سید جعفر سجادی اصفهانی

شهاب‌الدین سهروردی و فلسفهٔ اشراق

در نام ولقب وی اختلافی چندان نیست اغلب تذکره نویسان ویرا بنام شهاب‌الدین یحی بن حبش بن امیرک مکنی به ابولفتح سهروردی میشناسند، در سهرورد یکی از دهات زنجان بدنیا آمد، به‌گفته شهرزوری در ۵۴۵ ویا ۵۵۰ ه.ق متولد شد ودر ۵۸۱ وفات یافت ویا مقتول گردید بعضی تاریخ ولادت اورا ۵۸۷ گفته‌اند لکن با توجه به تاریخی که خود شیخ در مورد پایان کتاب حکمةالاشراق داده است وپایان آنرا باذکر روز وسال مشخص کرده است. این تاریخ‌ها هیچکدام نمیتواند دقیق باشد نهایت بنظر میرسد که تاریخ دوم دقیق‌تر است بویژه اینکه گفته شده است که کتاب حکمةالاشراق از تألیفات آخر عمر وی بوده است واین معنی چنانکه خواهیم دید از مواردی چند از کتب و رسائلش نموده میشود. باید تذکر داد که تنها قطب‌الدین شارح حکمةالاشراق ویرا عمربن محمد مکنی به ابوالفتوح می‌شناسد که ظاهراً خطا باشد.

بهرحال شهاب‌الدین در اقسام حکمت وفنون دیگر اسلامی تبحری داشت، بعضی گفته‌اند در علوم غریبه نیز دستی داشته است، اهل ریاضت وسیر و سلوك بوده است از دودمان واصل و نسب او اطلاعی در دست نیست، تنهاگویند که حکمت و اصول را در مراغه بنزد مجدالدین جیلی بیاموخت، باصفهان مسافرت کرد و بسیاری ازکتب فلسفی‌را در آن سامان آموخت گویند استاد عمدهٔوی در آن سامان ظهیرالدین قاری یا فارسی بوده است از مجموعهٔ رسائلش پیداست که با صوفیان برخوردها و ملاقاتها داشته است، از همان اوان جوانی به سیر و سلوك‌و ریاضت پرداخت وبه مقام مکاشفت‌نائل‌آمدگویند پس از سیر آفاق و انفس در سن سی‌سالگی به شام و حلب رفت، ملک ظاهر حاکم حلب فرزند صلاح‌الدین ایوبی شیفتهٔ وی شد، مجالس مناظره ترتیب میدادوی، در یکی‌از این مناظرات‌همه فیلسوفان‌و دانشمندان مجلس‌راسجاب کرد وحسد وکینهٔ آنهارا شعله‌ور ساخت به سعایتش زبان‌گشودند و سرانجام ویرا به فساد عقیدت متهم‌کردند وبالاخره صلاح‌الدین ایوبی قتل اورا از فرزند خودملک‌ظاهر بخواست، در مورد کیفیت قتل او اختلاف است.

درهرحال شهاب‌الدین در طول عمر کوتاه خود بطور مدام بکار علم و اندوختن دانش و تحمل ریاضت اشتغال‌داشت و نتیجهٔ فکرسرشار و جوال‌خودرا مدون نمود که اکنون بصورت

کتب و رسائل بسیاری در دست پژوهندگان دانش است. از جمله آثار اوست: مطارحات، تلویحات، لمحات، حکمةالاشراق، الواح‌العمادیه ، الهیاکل النوریه، المقاومات، بستان‌القلوب البارقات‌الالهیة، لوامع‌الانوار، اعتقادالحکماء، رسالةالعشق، رسالة فی‌حالةالطفولیة، رسالهٔ عقل سرخ، روزی با جماعات صوفیان، آواز پرجبرائیل ، پرتونامه، یزدان شناخت، صفیر سیمرغ ، لغت موران، رسالةالطیر، دعوات‌الکواکب، الواح‌الفارسیه، الهیاکل‌الفارسیه، الواردات‌الالهیه، طوارق‌الانوار، النغمات‌السماویه و رسائل بسیاری دیگر :

شیخ شهاب الدین خود علت تألیف حکمةالاشراق را در مقدمهٔ همان کتاب بیان کرده است و نامی از چندکتاب و رسالهٔ خود برده است وگوید : پیش از این کتاب (حکمةالاشراق) کتبی دیگر مدون ومرتب کردم وهمین‌طور در اثنای این کتاب و سپس گوید : آن کتب ورسائل را بروش مشائیان نگاشتم و سپس نام آنهارا برمی شمرد و گوید این کتابها عبارتند از تلویحات لوحیه و عرشیه ولمحه یا لمحات.

قطب‌الدین شیرازی‌شارح کتاب‌گوید: ازاین بیان روشن میشودکه شیخ تلویحات و لمحات‌را قبل از حکمةالاشراق شروع کرده است وپیش از اینکه آن دوکتاب بپایان رسد به تدوین حکمت‌اشراق پرداخته است. باز در متن کتاب‌گویدبجز:آن‌دوکتاب کتب‌دیگری‌تحریر کردم. قطب‌الدین توضیح می‌دهدکه منظور وی مقاومات و مطارحات است. البته این‌عبارت شیخ وتوضیح قطب با توجه به بیان شیخ درآخرکتاب مقاومات‌بدرستی روشن نشده است زیرا شیخ خود در آنجاگوید من قبل از این، کتابی تألیف‌کرده‌ام بنام حکمت‌اشراق . سپس شهاب‌الدین‌گوید: بعضی ازکتب و رسائل فلسفی خودرا درایام‌کودکی نوشتم، قطب‌الدین گوید منظور وی الالواح وهیاکل و بسیاری از رسائل دیگر اوست.

شهاب‌الدین پس از بیانی در باب اصول‌کار وکتب خودگوید: این‌کتاب یعنی حکمت‌اشراق‌را بروش و اسلوبی دیگر بر نگاشتم‌که همان روش ذوق وکشف وشهود است برخلاف روش و سیاق مشائیان‌که بر اساس بحث وجدل است.

شهاب‌الدین طریق ذوق وکشف وشهودرا نزدیک‌تر بـه دریافت حقایق حکمیه می‌دانـد.

شیخ شهاب از دیدگاه قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین‌شیرازی در مقدمه‌ای که برحکمت‌اشراق نوشته‌است‌در باب فضائل‌وکمالات شیخ اشراق چنین آرد:

اما بعد نیازمندترین آفریده‌ها وبندگان خدا محمودبن مسعودبن مصلح شیرازی‌کـه خدا پایان‌کار او نیکو دارد، گوید:که این‌کتابی است مختصر وکوتاه بنام‌حکمت اشراق

تألیف فاضل وعالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌الملة والدین ، پادشاه حکمت متألهین وپیشوای مکاشفین، ابوالفتوح عمربن محمد سهروردی که روح وی از آلودگی‌ها پاک باد .

بطوریکه ملاحظه میشود، قطب‌الدین شیرازی نام ویرا شهاب‌الدین عمربن محمدمکنی بابوالفتوح آورده است نه ابوالفتح وعمر نه یحیی. تذکره‌نویسان اغلب کنیهٔ ویرا ابوالفتح و نام اورا یحیی ذکر کرده‌اند. درهرحال تحقیق دراین امر بعهدهٔ تذکره نویسان است.

باری قطب‌الدین‌گوید: این کتاب یعنی حکمت اشراق اندوختهٔ عجایب و مالامال از غرائب است واگر چه حجم آن کم ولکن حاوی دانش بسیار است، نام او بس بزرگ ، شوکت و مقامش بس والاست، مشتمل است بر براهین واضحه، تا آنجا که در زمین پهناور کتابی بهتر و شریفتر ونفیس‌تر ازاین در بخش الهیات و راه وروش رسیدن به حق وجودندارد وسزد که سطور آن بامداد نور برگونه حور نوشته آید ومعانی آن با خامهٔ اعلی بر لوح نفس بر نگاشته شود.

این کتاب شامل حکمت اشراق ومتضمن اعتقادات شیخ اشراق و مورد اعتماد وی است و خلاصه ایست از مسائل حکمی که بنزد او محقق شده است و بدان گرویده است، یعنی مباحث ومطالبی که پاك از شبهه ومبرا از شکوك است.

خلاصه ایست از مسائل ذوقی که در سیر وسلوك راه راست وپیوند بانوار مجرده اورا حاصل شده است. وبوسیلهٔ همین دانش است که شیخ بمقام جبروتی خدا رسیده است وخوشیها ولذتهای نعیم الهی‌را دریافته است.

این کتاب از یک سو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت بحثی است و از سوی دیگر مشتمل است بر والاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی، زیرا شیخ درهردو بخش از حکمت یعنی حکمت ذوقی وبحثی سرآمد بود، اورا اندیشه‌های ژرف و مقامی بس بلند است تا آنجا که اندیشه‌های دانائی به‌ژرفنای وی نرسیده است زیرا شیخ دراین کتاب مسائل و اموری بس شریف و رازهائی بس نفیس بر نهاده است و بدان‌گویا شده است.

این کتاب متضمن اشارات دانایان‌گذشته و تلویحات اولیاءالله است.

از جمله رازهای شریف که دراین کتاب نهاده است بیان وتوجیه جهان اشباح است. که بسیاری از امور و ازجمله بعث آدمیان و وعد ووعید وآنچه مربوط به پیامبریها و خارق عادات است، مانند کرامات و معجزات وبیان علل انذارات و اسرار لاهوتی وانوار قیومی همه براساس‌آن یعنی وجود اشباح است.

آن اموریکه بجز از راهی که شیخ برفته ومنهجی که او بگذرانده است هرآنچه‌دربارهٔ آن‌گفتگو شود جز خیالی بیش نیست، زیرا چنین نباشد که هردانشی به قیل و قال وهر معرفتی

به‌گفتار حاصل شود چه آنکه بعضی از دانشها از راه توجه براز نهانی و قوت قدسیهٔ حدسیه واحوال بدست آید نه به‌گفتار [باید توجه‌داشت که قطب‌الدین خود ذوق عرفانی واشراقی داشته است و بهمین جهت است که کشش‌خاصی نسبت به حکمةاشراق پیدا کرده است].

همچنانکه شیخ‌الرئیس ابن سینا بدین اصل نیز توجه کرده است وآگاه شده است و در مواردی ازکتاب اشارات وشفا و نجات‌گوید « تلطف من‌نفسک» روح ونفس خودرالطیف وباریک‌بین‌گردان. ونیزگوید: «فاحدس‌من‌هذا» دراین مورد از نیروی حدس و قوت قدسی خود امدادگیر وکمک بخواه.

وبالجمله این کتاب دستور غرایب و فهرست عجایب است واسرار ورموز آنرا درنیابند مگر آنانکه درقلهٔ بلند حکمت ودانش باشند و در میدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هرسیاهی خرما نباشد وهرقرمزی شراب نه و این امر خودگواه است که شیخ درحکمت گامهای راسخی برداشته ودر فلسفه ید طولائی دارد ودلی روشن و استوار و ورانیروی کامل قدسی باشد در کشف امور و حقایق جهان و ذوقی شامل و روشن دارد دریافت انوار الهیه .

روشن شدکه حکمت ذوقی وبحثی هردو راه وروش اشراق است واین همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که در شمار پیامبران و اصفیاء واولیاء خدایند بمانند «آغاثاذیمون وهرمس وانباذقلس و فیثاغورس وسقراط وافلاطون» و امثال آنان مقرر داشته‌اند وبنای آنرا بریخته‌اند، آن‌کسانی که دانایان وبزرگان به فضل و دانش‌وحکمت آنان اعتراف دارند ودرپیش‌کسوتی آنان ملل مختلف سخن‌گویند. اینان همان کسانی‌هستند که خودرا متشبه بمبادی و متخلق باخلاق الهی‌کرده‌اند واز قید تعلقات مادی برهنه گردیده‌اند و بدانش‌ها ومعارف حقیقی آراسته شده‌اند. آنان‌که شایسته و لایقندکه فیلسوف نامیده شوند ، زیرا فلسفه عبارت از تشبه بذات پاك باری‌تعالی است باندازهٔ توانائی انسانها بمنظور دریافت وبدست آوردن خوشبختی جاودانی. چنانکه امام صادق فرمودند « تخلقوا ـ باخلاق‌الله» یعنی خودرا بواسطهٔ احاطت تامه بمعارف و علوم حقه وبرهنه شدن از جسمانیات شبیه به خداگردانید.

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهل خطاب «حکمت ذوقی» که این کتاب حاوی آنست همان است‌که بارها خدا در مقام احسان و امتنان در قرآن مجید از آن یادکرده‌است که « ولقدآتینا لقمان‌الحکمة» و نیز فرموده است «ومن یؤت‌الحکمة فقداوتی خیراً کثیراً»و بجز اینها از آیاتی که دلالت بر شرف حکمت و مرتبت بلند آن دارد.

ومی‌نمایاندکه حکمت از اموری است‌که شایسته است انسان در تمام مدت عمر خود بدان توجه‌کند و بیندوزد چنانکه حضرت رسول فرمودند «من اخلص‌لله اربعین صباحاً ـ ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».

در شرف و مرتبت بلند حکمت همان‌بس که خدای جهان خودرا حکیم بخوانده‌است که فرمودند «الذی هو تنزیل من حکیم حمید» واین همان حکمتی است که خدای بزرگ بر اهل آن منت‌گذارده واز نا اهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما برآن افتاده‌اند و بدان توجه دارند.

زیرا آن حکمت رسمی باوجود آنکه اساس و پایه‌اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع وخلاف است وفروع ومسائل آنهم درهم و پر از اباطیل وسخنان بیهوده است ، از کثرت جدل وخلاف بمانند درخت بید بی بهره و ثمر است.

وبدین جهت است که هیچ خواستار دانشی در طول زندگی خود از آن بهره‌ای بر - نگیرد وهیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود و بلکه آدمیان‌را از راه حق و راست بدورکند. بسیاری از مردم‌را گمراه کند و عده‌ای‌را رهبری، اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد ومانند قرآن است که آنرا تأویل لازم است ولکن نادان ستمکار است و انصاف و داد ازمیان مردمان رخت بر بسته است.

و نه آن حکمتی که مشائیان ویاران معلم اول یعنی ارسطو بدنبال آن رفته‌انـد ، زیرا قواعد آن بس ناتوان ومسائل آن باطل است[که‌گفته‌اند: پای استدلالیان چوبین بود. پای چوبین سخت در تمکین بود] چنانکه در مطاوی بیانات شیخ و شرح این کتاب روشن گردد، یعنی در مواردی که پوست‌ها از مغزها جدا گردد.

مضافاً براین، اینان حکمت ذوقی‌را کلا رها کرده‌اند واز اصول به فروع رفته‌اندوحتی حکمت بحثی‌راهم با ایرادات بسیار ونقوض بی‌شمار در واقع مطرود و مردود می‌دانند وبااین- همه خودرا حکیم دانند. این همه کارها برای حب ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن به مقام والا و مشاهدت حقایق جهان و ادراك انوار مجرده محروم ماندند، زیرا مشاهدهٔمجردات ورسیدن به حقایق واسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی واز راه نصب تعاریف حدی ورسمی ممکن نباشد وبلکه تنها ازراه دریافت مجردات ورسیدن به حقایق ازراه انوار اشراقیه که پی‌درپی آید و تابد، نفس آدمی از بدن جداگردد و تعلق وارتباط آن بانوار مجرده آشکارگردد وتواند که‌مجردات نفسی وعقلی‌را اندر یابد ومتطور به نفوس مجرده شود و نقشها پذیرد همچنانکه آینه در برابر صورت زیبای زنان منقش به جمال وصورت آنان‌گردد.

وهیچ کس‌را نتوان حکیم و دانا خواند ودانست مگر آن‌کس که بر جهات مقدسه وانوارملکوتیه که وجههٔ‌کبری است‌آگاهی‌یابدکه فرموده‌اند «ولکل وجهة هوموليها» [منظور حکیمی است که مفاد آیهٔ شریفه است که‌فرمود یؤتی الحکمة من‌یشاء].

وهیچ کس‌را نتوان از متألهان شمرد مگر آنکه بدن وکالبد وی بسان پیرهن شود که هرگاه خواهد بدر آرد وهرگاه خواهد به تن کند، هرگاه خواهد خلع کالبد کند، تواند که

تن را رها کند و بآسمانها وعالم نور بالا رود و اگر ارادت کند بهر شکل و صورتی اندرآید.

این قدرت وتوانائی از راه نور تابنده وبارقه های الهی ممکن گردد.

نمی بینی که آهنی که گداخته شود ازراه مجاورت آتش متشبه بآتش سوزان گردد وهمان کار کند که آتش کند.

پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان ازانوار مجردهٔ ملکوتی اشراق گیرد وازنور خدائی روشنائی پذیرد، همهٔ موجودات جهان هستی ازوپیروی کنند همچنانکه ازقدسیان پیروی نمایند.

باشارات این نفوس چیزها آید وهرآنچه راتصورکرده وبخواهند واقع شود وبدین‌ترتیب وبدین سان باید کارکرد که «فلیعمل العاملون» واین چنین باید دراین راه گام گذارد و قدم برداشت.

ازخواب غفلت بیدار شوید وبپاخیزید وفرصت راغنیمت دانید.

ای کسانیکه دل‌روشن وچشم‌بینا خواهید تا ازراه تحلیهٔ نفس بفضائل روحانی و تخلیهٔ آن ازرذائل جسمانی نیرویی عقلی بدست آرید که بدان نفسهای خود رابعالم ملکوت رسانید تا درزمرهٔ سکنهٔ جبر وتیان قرارگیرید وازقید طبیعت رها شوید وازوابستگی‌های حوادث کون برهید. بواسطهٔ عیان ازبیان بی‌نیازگردید ومعارف حقه‌را ازنفوس افلاك‌دوار اندر یابید و درعنصریات تصرف کنید، همچنان تصرف خداوندان ثروت ومکنت درملک خود.

هرکه خواهد این مراتب ومدارج بدست آرد وبدین مقام ومنزلت رسد بناچار باید این کتاب رابخواند ومبانی ومعانی آنرا دریابد وشرایط آنرا برعهده‌گیرد، آنسان که بمعانی‌آن دست یابد. هرآن کس که بیازماید بناچار تصدیق کند وبدان‌گرود، هرآن کس که دراین راه ریاضت کشد این حقایق ویرامسلم‌گردد.

زیرا که این کتاب میدان وجولانگاه خداوندان بحث و کشف است، درشهرت واشتهار بمانند آفتاب نیمروز است، چشم‌ها بدان دوخته، اندیشه‌ها دراین میان بمسابقت وپیش‌دستی پرداخته دست‌های آزمایش آنرا نقادی وصرافی کرده است، سرشت وطبعهای خرد وکلان آنرا پسندیده ونیکو داشته‌اند، وبا این وصف هیچ یک ازدانایان حقایق آنرا درنیافته ومطالبی‌بدین‌سان برنگاشته ودری بدین درخشندگی نسفته‌اند واگر چه دانایان دراین باب ومسائل سخن بسیار رانده‌اند، لکن مطالب وحقایق آن همچنان پنهان مانده است وبمانندگنجی پنهان وسرپوشیده می‌باشد ودری است که همچنان ناسفته است ومرمری است که ترکیب وپیوند نیافته.

زیرا کتابی است درفن خود بس غریب ودرصنعت خود بس شگفت‌آور تا آنجا که از لحاظ ایجاز وکوتاهی سخنی است شبیه به‌معماها واگرچه‌ازلحاظ حسن ایراد واظهار وانسجام عبارت درحد اعجاز است.

پس نفس من راخوش نیامد که این سخنان گهربار ومطالب تازهٔ بدیع ودرخشان که مغز ولب دانش وخلاصه وزبدهٔ سیر وسلوك است همچنان درحجاب ابهام بماند وازفهم ودرك آدمیان پنهان وبدور باشد.

پس لازم آمد که آنرا شرحی کنم ودشواریهای آنرا باز نمایم. باشد که ازین راه ـ مشکلات آن روشن شود وازالفاظ، معانی باریك ودقیق آن بفهم آید ونقاب ابهام ازچهرهٔ معانی آن برداشته شود من تنها به گشودن مشکلات وروشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و برایضاح ونمودن معانی باریك ودقیق آن بسنده کردم.

بطوریکه ملاحظه می‌شود درمقدمهٔ قطب‌الدین علاوه بر مقام وموقعیت این کتاب یعنی کتاب حکمةالاشراق مقام شیخ راازلحاظ حکمت بحثی و ذوقی و شخصیت علمی نموده است ودرضمن اشاراتی به بانیان حکمت ذوقی کرده است که ما دراین باب بعداً بحث خواهیم کرد.

سیر اجمالی درتعاریف فلسفه‌واینکه حکمت‌ذوقی چیست؟ ومستند ومأخذ شیخ‌اشراق چیست؟

مقصود ازحکمت ذوقی همانطورکه خود شیخ گوید حکمتی است که براساس یافت و کشف وشهود استوار است نه بربنای برهان واستدلال، زیرا بنظر شیخ استدلال وبرهان آدمی رابه‌حقایق رهبری نمی کند. وی خودگوید: من مسائل حکمت ذوقی را ابتداء ازراه یافت و کشف وشهود بدست آوردم وسپس درجستجوی برهان ودلیل برآمدم نه برعکس، درحالی که درفلسفهٔ بحثی نخست مبنای آن استدلال است بدون آنکه مسائل ومباحث آن محقق شده باشد وحتی برای استدلال کننده نیز باور نشده است وخود درآنچه اثبات می کند تردید وشك دارد ودل اوآنچه بزبان گوید واستدلال کند نپذیرد، درحال که درحکمت ذوقی نخست دل می‌پذیرد وآن راباور می کند وسپس بدنبال برهان می‌رود. وی‌گوید: من خود آنچه رایافته‌ام باور دارم وبرای خود نیازی به برهان واستدلال ندارم واگر استدلال وبرهانی اقامت کرده‌ام، درمقام تعلیم وآموزندگی می‌باشد.

دربارهٔ اینکه حکمت ذوقی ازکجا آمده است وشیخ چگونه بدان دست یافته است سخن بسیارگفته شده است که بعضی ازگفتارها بطورکلی دور ازواقعیت است وبعضی دیگر مظنون ویا مشکوك است.

برای روشن شدن قسمتی ازاین واقعیت واینکه شیخ اشراق چگونه وازچه راهی متوجه حکمت اشراق شده است وانگیزهٔ وی دراین امر چه بوده است ضمن بررسی موضوع از دیدهای مختلف قسمتی از مقدمهٔ خود اورابعد نقل می کنیم.

www.IrPDF.com

بطورمسلم شیخ ازحکمت یونانی وبحث وجدال ومناظرات بی‌فایده سخت فرسوده و خسته می‌شود وبا ذهن‌جوال خود متوجه دریافت حقایق ازراهی دگر شده است که دور از جدال وجنجال مدرسه باشد واحیاناً ممکن است غرور ملی اورا بدین راه وروش واداشته باشد، دراین مورد بعداً سخن خواهیم‌گفت وتاآنجا که توانائی این حقیر باشد نکات باریک ومبهم آن راروشن می کنم. واکنون پارهٔ ازتعاریفی که درطی تاریخ فلسفه شده است با ذکر امتیازات وروشهای هریک ازمکتب‌ها رابیان میکنم تا ازاین رهگذر اساس کار حکمهٔ اشراق تاحدی روشن شود.

نظری به تعریف یا تعاریف فلسفه

بطورکلی تعریف قدیمی فلسفه که ظاهراً ریشهٔ آن حتی به حکماء قبل از ارسطو و افلاطون میرسد و باصطلاح باساطین‌الحکمة،این است که « الفلسفة هی العلم باحوال اعیان‌الموجودات علی ماهی فی نفس‌الامر بقدرالطاقةالبشریه» این تعریف با همه‌جا معیت و مانعیت مورد نقض واقع شده است و مورد پسند فلاسفه اسلامی وهم فلاسفه ذوقی واقع نشده است و متوسل به تعاریف دیگری‌شده اند مانند «صیرورةالانسان عالماً عقلیاً مضاهیاًللعالم ـ العینی» ویا«استکمال الانسان فی‌مرتبةالعلم والعمل».

والبته دراین بین کلمهٔ فلسفه تبدیل به کلمهٔ حکمت،شده است باقتباس از آیهٔشریفهٔ قرآن که میفرماید «یؤتی‌الحکمة من‌یشاء» با تبدیل کلمهٔ فلسفه به کلمهٔ حکمت که ریشهٔ اسلامی دارد بطورکلی تعریف آنهم تبدیل وضع پیدا میکند وبجای بحث در حقایق‌موجودات، نوری میشود که «یقذفه‌الله‌فی قلب من‌یشاء» وبدین ترتیب فلسفهٔ یونانی در برابر حکمت اسلامی وحکمت ذوقی ایرانی‌وحکمت اهل خطاب قرار میگیرد و سیر آن از بحث به ذوق تبدیل میشود و «ضالةالمؤمن»میشود واز یک روش نظام یافتهٔ خاص تبدیل بروش و نظام بی‌نظامی‌میشود.

بدون اینکه خواسته باشیم تعریف جامع ومانعی برای این بخش از حکمت کرده‌باشیم وبمانند اهل بحث و منطق و استدلال حدود وثغور آنرا در چهارچوب خاص معین کنیم گوئیم :

(آنچه مشهوراست و شهاب‌الدین خود نیز تصریح کرده است افلاطون فیلسوف‌یونانی بنیان‌گذار این بخش از حکمت بوده است در سرزمین یونان، البته چنانکه خواهیم دید ـ شهاب‌الدین معتقد است که مؤسس‌حقیقی فلسفه اشراق زردشت پیامبر بزرگ ایرانی است)

بهرحال تعریفی که برای حکمت اشراق کرده‌اند دراین حدود است که اولا حکمت ذوقی‌را در برابر حکمت‌بحثی قرار داده‌اندوگفته‌اند حکمت‌اشراق‌حکمتی‌است که مبتنی برتابش و اشراق است، حکمتی است غیر رسمی در برابر حکمت رسمی.حکمت‌اهل‌خطاب‌است‌در برابر

www.IrPDF.com

حکمت اهل بحث ، حکمت ایمانی در برابر حکمت یونانی و این مطلب قطعی است که در جزائر یونان اساس حکمت بر استدلال و قیاسات منطقی استوار شده است که طرز تفکر تجریدی و کلی سازی است، همه چیز از دیدو نظر متفکران یونانی بر نظام وطبق قواعد خاص منطقی است.

آنگونه منطقی که در چهارچوب مقولاتی ارستو قرار دارد ویا مقولات در چهارچوب آن طرح ریزی شده است آن منطقی که تنها آلت و ابزار اندیشه است و دستور فکر و اندیشه را بیاموزد و قهراً با این طرز تفکر میتوان فلسفهٔ مشاء را مهارکنندهٔ فکر و اندیشه دانست دریک بعد. حکیم اشراقی چنین می‌اندیشد که اولاچه کسی ثابت کرده است وضمانت داده است که روش ارسطو برای فکر درست باشد و ثانیاً برفرضی که درست باشد چه کسی گفته است که همین روش کافی است که نتیجه‌گرفته شود که ارسطو خاتم حکما و اندیشمندان است ؟ و ثالثاً این روش روش یک بعدی‌است و افکار و اندیشه‌های بشری در فضائی جولان دارد که لایتناهی است و حدو مرزی نمیتواند داشته باشد و ندارد.

وآیا درست است که فکررا در نظام معینی جریان داد و از جولان آن درجهات‌مختلف جلوگیری کرد؟ وآیا با تفکر یک بعدی میتوان جهان‌را آنطورکه هست دید وهمهٔ ابعاد آن‌را مشاهده کرد.

مگر نه این است که همهٔ موجودات جهان از یک رابطهٔ خاص علی و یا وحدت جمعی برخوردار است.

دراین باب یعنی در جرح ونقض فلسفهٔ یک بعدی ارسطوئی از همان روزگاران قدیم اظهارنظرهائی شده است. والبته هرکس از راهی دراین طریق‌گام برداشته است که اشاره خواهد شد .

مثلا ابوریحان بیرونی ریاضی‌دان وفیلسوف بزرگ ایران که معاصر شیخ‌الرئیس ابن - سیناست . بر این‌روش یعنی روش منطق ارسطو و حکمت آن سخت اعتراض کرده از اینکه مرد بزرگی بمانند پورسینا یکسره و دربست خودرادرچهارچوب افکار واندیشه های ارسطو زندانی‌کرده است ونمی‌خواهد ویا نمی‌تواندگامی فراتر نهد و آزادانه فکرکند و از تارهای عنکبوت‌آسای او خودرا نجات دهد سخت ناراحت بوده، مشکلاتی در برابر او قرار میدهدکه همه ناشی‌از طرزتفکر یک بعدی‌ارسطو است واین‌کاررا نه بدان‌جهت می‌کندکه ایراد واشکالی برای‌رفیق‌و دوست علمی‌خودفراهم‌کرده باشد و بلکه بدان جهت‌که شایدمتنبه شود وخودرا از قید وبند اسارت‌ارسطو رهائی‌بخشدالبته نبایدفراموش‌کرد واشاره خواهدشد‌که یحیای‌نحوی فیلسوف اسکندرانی‌و مدتهابعد زکریای‌رزای‌هریک‌بنحوی‌ارسطورا مورد نقدوانتقاد قرار داده بودند وکار ارسطورا در طبقه‌بندی مفاهیم کلی و امتیاز فصول و اجناس بیهوده ویا غلط دانسته بودند.

چه آنکه در قرون متمادی تعلیمات ارسطو مدار دانش بشری و معرفت جهان علم بوده است واساس فلسفه وسایر علوم در چهارچوب این افکار حل و فصل میشده است، اخلاقیات واجتماعیات وافکار کلامی ومذهبی و علمی همه درکادر قیاسات منطقی و اصول طبقه‌بندی اجناس و فصول وحدودی که صرفاً اموری قرار دادی است دور میزده است و ازاین رهگذر بشر بجائی نرسیده است نه در قسمت علوم مادی و نه درکشف حقایق و اسرار ورموز عالم ماوراء طبیعت. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز یکی ازافراد انگشت‌شمار جهان علم وفلسفه است که این قلعه فولادین ارسطورا درهم می‌ریزد.

طریق رسیدن به حقایق علمی‌را نمیتوان در یک کادر و روش محدودومحصور کرد. برای رسیدن به حقایق علمی در جهان طبیعت یاراه وروش استدلال ریاضی مفیداست‌ویا راه و روش استدلال تجربی وبعبارت دیگر یاراه استناد به تجربه وآزمایش‌است در حقایق طبیعی ویا توسل به استدلالات هندسی و ریاضیات است در علوم ریاضی و حقایق علوم محاسباتی در این بین باقی میماند دانش برموز و اسرار خلقت و جهان متافیزیک که استدلالات منطقی ارسطو برای نیل بدان کافی بنظر نمی‌رسد و اصولا علم برموز و اسرار ماوراءطبیعت‌را چگونه میتواند ازاین راه بدست آورد راهی‌که خلاصه میشود در چند مقدمهٔ قراردادی و ترتیب صغری وکبری، بنابراین اگر راهی باشد بدان سوی طبیعت آن راهی دیگر است وآن همان راه کشف وشهود است، راه الهام و وحی است.

نظام‌مقولی وشیخ اشراق

بهرحال روشن شدکه نظام مقولی ارسطوئی‌و اساس‌طبقه‌بندی مفاهیم ذهنی وکلیات بر اموری است‌که ساخته و پرداختهٔ افکار یک بعدی است ومسئولیت مطابقت و عدم مطابقت آنرا باواقع ونفس‌الامر حتی ارسطوهم خود به عهده نگرفته است واگر بنا بود که فلسفهٔ‌بحثی بر مبنای این حدود وتعاریف آدمی‌را بواقعیات رهبری می‌کرد در طی تاریخ‌گذشته همهٔ حقایق جهان مکشوف و بلکه مشهود شده بود درحال‌که تنهانه‌چنین‌نشده است بلکه‌علی‌الدوام بنادانی وجهل بشرهم افزوده شده است.

وحتی چنان می‌نمایدکه این نظام مقولی بسان تارعنکبوت است‌که از دورنمای بشر کاسته، فکر و دید آدمی‌را در یک دایره ویا یک‌راه تنگ وتاریک محدود می‌نماید ویا بمانند پیلهٔ ابریشمی است‌که بدور صاحب خود حصاری بوجود میاورد و اورا در تنگنای غیر قابل نجات محبوس میدارد وازسیر آفاق و انفس و جولانگاه وسیع فکری محروم میکند.

مولانا جلال‌الدین‌گوید :

فلسفی‌گوید زمعقولات دون — عقل از دهلیز می نایــد بـرون

فلسفی منکر شود درفکروظن
گو برو سر را بدان دیوار زن

نطق آب ونطق خاک ونطق گل
هست محسوس حواس اهل دل

فلسفی کو منکر حنانه است
از حواس انبیا بیگانه است

فلسفی مر دیورا منکر بود
در همانده سخرهٔ دیوی بود

گرندیدی دیورا خودرا ببین
بی جنون نبود کبودی برجبین

* * *

اندرین بحث ار خرد رهبربدی
فخر رازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدربود
عقل برتخیلات او حیرت فزود

* * *

زین قدحهای صورکم باش مست
تا نگردی بت‌تراش وبت‌پرست

از قدحهای صور بگذر مایست
باده در جامست لیک ازجام نیست

عقل محض

همانطورکه اشارت رفت عقل محض که پیروی از آن راه وروش مشاء است در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارسا است بویژه در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی وآنگهی عقل چیست وکدام عقل؟ عقل مشوب به ظلمت و تاریکی، عقل آلوده به‌مادیات، عقلی که عقال است وبند، بوسیلهٔ این عقل هیچ مجهولی‌را نتوان معلوم کرد و هیچ حقیقتی‌را نتوان کشف کرد.

گفته‌اند :

نهایة اقدام‌العقول عقال
و اکثر سعی‌العالمین ضلال

زین قدم زین عقل رویبزارشو
چشم غیبی جوی وبر خوردار شو

زین نظر زین عقل‌نایدجزدوار
پس نظر بگذار وبگزین‌انتظار

* * *

غیر عقل وجان که درگاوخراست
آدمی‌را عقل وجان دیگر است

* * *

صد هزاران فضل دارد ازعلوم
جان خودرا می‌نداند این‌ظلوم

داند او خاصیت هرجوهری
دربیان جوهر خود چون خری

شهاب‌الدین گوید : این روش گرچه از لحاظ تعلیماتی راه وروش مناسبی است ولکن از لحاظ کشف حقایق نمیتواند محصولی بدست دهد و اصولا اساس حملات ابوریحان هم بر پورسینا بر همین اساس است، نهایت نظر ابوریحان در ناتوانی و نارسائی منطق ارسطو مربوط به کشف حقایق علمی این جهان است و نظر شهاب‌الدین مربوط به کشف رموز وحقایق جهان ماوراء است.

نظام فکری افلاطون و نو افلاطونیان

گفته شد که در کلمات شهاب‌الدین نامی از افلاطون برده شده است وگرچه اورا مؤسس و بنیان‌گذار حقیقی مکتب اشراق نمیداند لکن ویرا بعنوان یکی از اساطین ذوق اشراق بحساب می‌آورد ، و البته شهاب حق دارد که در بسیاری از موارد خود را پیرو این فیلسوف بزرگ بداند زیرا همانطورکه اشارت رفت شهاب‌الدین نه خودرا خاتم‌فلاسفه‌میشمارد و نه کسی‌دیگررا و درهای حکمت و دانش‌را بر روی همگان باز ومفتوح میداند همچنانکه افلاطون در یونان باستان برهمین عقیدت بود ونو افلاطونیان حوزهٔ اسکندریه نیز از این خط مشی پیروی میکردند افکار وآراء افلاطون‌را بدرستی می‌توان از خلال مباحث مربوط بمدینهٔ فاضلهٔ آن اندریافت، وی‌گرچه در نظام فکری فلسفی‌خود در باب مثل پیر و نوعی از طبقه ـ بندی بوده است لکن این طبقات مرتبط اند و در وضع خاص روحانیت قرار دارند، درنظامات اجتماعیش نیزگرچه طبقات و تقسیم‌بندیهای او بر مبنای خصائص ذاتی است ولکن تربیت و تعلیم‌را نیز مؤثر میداند و بالاخره نوعی از تبدیلات و تحولات‌را در طبقات اجتماعی جایز میشماردوهراندازه‌هم که‌گفته شوددرتحت تأثیرنظام موجودخود بوده‌است وبااحتیاط‌قدم‌برمیداشته است مع‌ذلک ذوق هنری و شعری وبالاخره اشراقی او در تمام شئون نظامات اجتماعی او نمودارست لکن ارسطو سعی می‌کند از واقعیت موجود بحث کرده و آنچه هست مورد بررسی قرار دهد وبالاخره بقول حاج‌ملاهادی سبزواری ترتیبی بدهدکه منطق واصول استدلالی او بصورت میراث اسکندر درآید، نخست اندیشه‌های بشری را محدود می‌کند وسپس بر حسب وجود طبقات اجتماعی خاص که ناشی از تحدیدآنها در نظام مقولی است علوم‌را طبقه‌بندی کرده بعضی‌را ویژهٔ آقاها میداند و بعضی‌را ویژه برده‌ها، علم سیاست وملک‌داری‌را بطور مطلق برای‌بردگان تجویزنمیکندواین همان‌چیزی‌است که‌درقرون بعدحتی‌خشم خریجان کلیساها را علیه خود بر می‌انگیزد وبقول شهاب‌الدین نخوت وغرورزیاد از حد اورا برآن میدارد که‌حتی شاگردانش اورا خاتم حکما و فلاسفه بدانند واین همان چیزی است‌که حکیم اشراقی ما از آن اباء دارد وگویدگرچه ارسطورا درحکمت‌وفلسفه مقامی‌بس بلند و ارجمند است‌لکن‌این امر موجب نمیشودکه ویرا خاتم حکما بدانیم.

اشاره شدکه در نظام فلسفه اشراق درهای دانش همواره بروی همه باز است هیچ

اندیشهٔ‌را نباید قید و بند زد ودر نظام خودخواهانهٔ خود محدود کرد زیرا:

عالم هستی‌را ابعاد مختلف است و ابعاد آن بعدد انفاس خلایق است وبا دید یک‌بعدی نمیتوان آن ابعاد مختلف‌را دید زد واین‌است معنی‌حدسی که درکلمات‌فلاسفهٔ‌ذوقی‌آمده است.ونیروحدس‌ویافت‌و اشراق مستقیمی که درکلمات این دسته از حکما آمده است بهمین معنی است‌که خارج از حد تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارف و اصول کلی امتناع اجتماع ضدین ویا امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین و جز آنها راهی دیگرهم برای کشف حقایق هست وآن راه‌کشف وشهود واشراق‌مستقیم است.

نهایت امری‌که میتوان از مزایای طرز تفکر مشائی دانست این است‌که یک نظام تعدیل شده برای جوامع بشری بوجود میاورد و نظام ادبی و فرهنگی و بالاخره فکری رابرای مدتی نا محدود ثابت نگه میدارد وازاینجا است‌که گفته‌اند نظام ارسطوئی نظام مهارکنندهٔ افکار و اندیشه ها است.

مقام‌الهام‌درحکمت‌اشراق

میدانیم‌که افلاطون یک هنرمند و یک شاعر وادیب توانا بود وی‌گوید ارباب‌هنر هیچگاه در هنر خود متأثر از عقل نمیباشند و بلکه متأثر از وحی والهامند، هنرمند آن‌کسی است ده باتکاء وحی والهام اشیائی‌را بیافریند در نهایت زیبائی (رجوع شود به قصةالفلسفة الیونانیه ص ۱۸۷-۱۹۰).

ودراینجا یک قسمت از بیانات شیخ شهاب‌راکه دراین موردیعنی‌روشن‌شدن اساس حکمت اشراق وسبب تألیف آن است بیاوریم وسپس به تحلیل افکار او می‌پردازیم.

سبب تألیف حکمةالاشراق بقلم شیخ شهاب

وی پسس از حمد وستایش خداوند و درود بر پیامبر ختمین مرتبت واولیاء‌کرام اوگوید :

اما بعد ای برادران من بدانید‌که چون خواست شما از من فزونی یافت و در نگارش حکمت اشراق اصرار شما از حد بگذشت تا آنجا‌که عزم راسخ من‌را از خودداری و امتناع درنگارش حکمت اشراق سست‌گردانید و اعراض و امتناع مرا دگرگون‌کرد و نتوانستم که از خواست روزافزون شما سر باز زنم.

اگر خدای توانا در جهان ازلی از دانایان پیمان ومیثاق نگرفته بود‌که دانش خودرا بنمایانند و آدمیان‌را از نور دانش خود بهره‌مندگردانند ونیز اگر نه این بود‌که فرمان وحکم خدایی از مصدر جلال وعظمت صادر شدی آن فرمانی‌که اعراض و سرپیچی از آن آدمیان‌را از حق بدرکند، زیرا از فرمان خدای نتوان روی‌گرداند وحکم ازلی اورا نادیده‌گرفت و راهی

که نموده است نپیمود، هرآینه من‌را داعی‌گام نهادن دراین راه و اقدام براین کار و اظهارآن نمی‌بود و دراین راه دشوارگام نگذاردمی، زیرا شما ای برادران آشکارا وبه نیکی می‌دانیدکه این راه راهی است بس دشوار.

ازاین بیانات معلوم میشودکه اولاً کسانی دیگر بوده‌اندکه خواستار زنده شدن حکمت‌شراق‌ومیراث گذشته بوده‌اند.

وثانیاً خود شیخ از اقدام باین‌کار وحشت داشته است وآن‌را راهی بس دشوار می‌دانسته‌است .

سپس‌گوید: شما ای برادران همواره از من خواسته‌ایدکه‌کتابی برنگارم‌که یافته‌های ذوقی خودرا یعنی آنچه در خلوات وسیروسلوك وریاضت و هنگام تجرد از دنیا یافته‌ام‌بنمایانم، زیرا هرکس دراین راه‌گام‌گذارد وکوشش‌کند و ریاضت‌کشد حقایق‌را دریابد، چه آنکه هرکوشش‌کننده‌ای‌را ذوقی است و هر ریاضت‌کشنده‌ای‌رایافتی، ناقص یاکامل، فزون یا کـم .

شیخ پس از این بیان بروشنی و روشن‌بینی ودل‌آگاهی خاص‌گوید: دانش و حکمت بردسته وگروهی خاص وقف نباشد، تالازم آیدکه پس از آن درهای تابش انواروروحانی بسته گردد و راه حصول وفزونی دانش بر جهانیان بند آید ودریافت حقایق حکمیه ممنوع‌گردد . بلکه دانش حقیقی حقه همگان‌راست وراه فزونی آن همچنان باز می‌باشد و خداوند بخشندهٔ دانش غیب بخل نمی‌ورزد و بخیل نمی‌باشد.

و بدین‌ترتیب‌به حکومت مطلقهٔارسطو برحکمت وخاتمیت‌اوخاتمه‌می‌دهدونظورأی‌کسانی که حکمت و فلسفه‌را به ارسطو وافلاطون پایان یافته می‌دانند مردود می‌شناسد وگوید: بدترین روزگاران آن روزگاری است که بساط ریاضت وکوشش برچیده شود و اندیشه‌ها از جریان باز ایستد ودرهای‌مکاشفات مسدودگردد و راه مشاهدات حقایق بسته‌گردد.

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ این رأی وعقیدت‌را که حکمت به ارسطو ختم شده است بدبختی وسیه‌روزی بشر می‌داند.

سپس در باب‌کتابهای دیگرکه قبل از حکمت اشراق بروش مشائیان تألیف‌کـرده است مانند تلویحات و لمحات وکتابهائی‌که در أیام‌کودکی تألیف‌کرده است مانند الواح‌و هیاکل بیاناتی دارد وگوید: اما این‌کتاب‌را روشی دیگر است، آن روشی که نزدیک‌تر از - روش اول است ومنظم‌تر و مضبوط تر است.

مطالب و حقایقی‌که دراین‌کتاب نهاده ونوشته ام نخست از راه فکر و اندیشه مرا حاصل نشده است و بلکه از راهی دیگر یعنی از راه ذوق ویافت آمده است نهایت پس‌ازآن

برای اثبات آنها به جستجوی برهان برآمده‌ام وبرهان ودلیل آورده‌ام، بطوریکه هرگاه خود از آن دلائل وبراهین اعراض کنم، و روگردانم وبدانها دست نیاویزم مرا نیازی بدانها نباشد . و رخنه‌ای در باور من نیاید و شک شکاکان مرا به شک نیندازد.

و برآنچه من از علم و دانش انوار روحانی بیاورده‌ام ویادآوری کرده‌ام وهمهٔ مسائل و مطالب و قواعدی که برآنها نهاده شده وبر بنیان آن استوارگردیده است هرآن کسی که راه خدای عزوجل پیماید و سالک این راه باشد، مرا مساعد و همراه باشد ودر وقوف براین حقایق با من همگام و همراه باشد وآن دریابد که من یافته‌ام زیرا راه درست و حق یکی است.

این راه یعنی علم و دانش انوار روحانیه، راه و طریقهٔ دریافت و ذوق پیشوای حکمت و رئیس آن وسرآمد همهٔ حکیمان و دانایان یعنی افلاطون خداوندنعمت‌های ظاهره و باطنه است.

وهمین‌طور راه وروش کسانی است که در روزگاران پیش از وی بودند، بمانند پدر حکیمان یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و استادان دانش بمانند انباذقلس و فیثاغورس و جزآن دو.

والبته سخنان پیشینیان همه بررمز بیان می‌شده است وبنابراین هرآنچه دیگران برآنان ایرادکرده وبتاخته‌اند اگرچه متوجه جهت و روی آشکار سخنان آنان می‌تواند باشد و با ظاهر کلمات آنان سازگار است لکن باخواست و مقصود وجهت و روی نهانی کلمات آنان‌سازگار نمی‌باشد و ایرادات آنها ناموجه می‌باشد.

زیرا رمزرا نتوان ردکرد ومطرود داشت و رد وجرح آن از خرد بیرون است، که نخست فهم بایدکردن وسپس ایراد.

واصولا قواعد و ضوابط اشراق در باب نور وظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمانند جاماسب و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است واین قاعده(یعنی قاعدهٔ نور وظلمت که اساس حکمت اشراق است ، نه آن اساس و قاعدهٔگبران کافر است ونه مانیان ملحد و نه آنچه به شرك کشاند.)

وگمان مبرید که حکمت و دانش درهمان برههٔ از روزگار وجود داشته است و آن راه مسدود شده است. زیرا عالم وجود وجهان هستی هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که نمودار وقائم بدان بود و حجت و بینات خدای بنزد او بوده وهست تهی نباشد و وی همان خلیفه وجانشین خدای بزرگ باشد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود. بطوریکه ملاحظه میشود شهاب‌الدین سخت بر طرفداران فکری ارسطو میتازد وآنان‌را دراین فکر که ارسطو خاتم حکما باشد نکوهش مینماید.

و باز بطوریکه ملاحظه میشود شیخ کسانی‌را که دل آنان منور باشد به حکمت‌الهی پیامبر و بالاتر از آن خلیفه وجانشین خدا می‌داند.

وی مراتب حکمت و حکماءرا برمی‌شمارد و آنهارا بر حسب توغل در حکمت بحثی و ذوقی طبقه‌بندی می‌کند و سرانجام‌گوید: وهرگاه چنین اتفاقی افتدکه حکیمی آیدکه هم متوغل در حکمت الهی باشد وهم متبحر در حکمت بحثی اورا ریاست تامه باشد و خلیفه و جانشین خدا باشد واگر چنین اتفاقی نیفتد آنکه متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت واگر چنین کسی نیز نباشدریاست کامل آن حکیمی باشدکه متوغل در تأله باشد.

وگویدجهان هیچگاه‌از حکیمی که متوغل در تأله باشد خالی‌نخواهدبود. و آن‌حکیم متوغل در بحث‌راکه متوغل در تأله نباشد ریاستی بر سرزمین نخواهد بود.

زیرا صاحب مقام خلافت‌را بایسته است‌که امور وحقایق‌را بلاواسطه از مصدرجلال گیرد، ومی‌گوید: مراد من از این ریاست ریاست ظاهره نیست و بلکه ریاست واقعی است و هرگاه سیاست واقعی جهان بدست وی افتد یعنی همانطورکه در باطن رئیس و پیشوا است سیاست ظاهری نیز به دست وی افتد روزگار بس روشن و نورانی خواهد بود.

بدین بیان معلوم می‌شودکه شیخ اشراق هیچ‌زمان و عصری‌را خالی از نبی و پیامبر نمی‌داند و با مقدمهٔ دیگری‌که خودرا متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند این نتیجه‌را می‌توان بدست آوردکه شیخ خودرا قطب زمان دانسته است وما بعداً دراین باب سخن خواهیم گفت.

وی‌گوید : این‌کتاب ویژهٔ آن‌کسانی است‌که هم جویای حکمت ذوقی‌باشند و وهم خواستار حکمت بحثی وآنان‌که جویا و خواستار حکمت بحثی صرفند واهل ریاضت‌نمی‌باشند بدنبال‌کتبی روندکه روش مشائیان‌را شرح می‌دهد وگوید اصولا روی سخن ما با این‌گونه افراد نیست.

آیاشیخ آنچه درباب مآخذکارخودگفته است درست است؟

آنچه مسلم است واز دیرزمان تا عصر حاضر نوشته‌اند این است‌که سرزمین ایران دارای تمدن و فرهنگ درخشان قدیمی است و یکی ازکشورهای معدود دنیا است‌که تمدنی کهن و ریشه‌دارداشته‌وداردوبدیهی‌است‌که اساس‌و پایهٔ هر تمدنی‌مبتنی‌برافکار واندیشه های بزرگان وفلاسفه و علماء ذیفنون است، بناهای تاریخی و معابد و شاه‌راه‌ها و باقیماندهٔ‌کتیبه ها وآثار مکتوب دیگر وجود تمدن و فرهنگ‌کهن ایران را بخوبی نشان میدهد.

وجود مدارس عالی قبل از اسلام‌را در شرق وغرب ایران مانند: شوش و بلخ و جزآنها همهٔ مورخان نوشته‌اند ودر بارهٔ آنها سخن‌گفته‌اند دراین مدارس بجز علوم وفنون یونانی‌وطب و فلسفه مسائلی‌که مربوط به فرهنگ اصیل ایران بوده است نیز مورد بحث بوده است.

ودراین امر تردیدی نیست که پس از تسلط اعراب و خلفای اسلام برایران عناد و لجاج خاصی به تمدن وفرهنگ ایران ورزیده شد.

اعراب ومؤثرتر از آنان ایرانیانی که به دین اسلام گرویدند بواسطه تعصب شدید دینی و یا ترس از زمامداران و عمال حکومتی آنچه از آثار آباء واجداد آنان باقی مانده بود مخفی و یا معدوم کردند.

قدرت ونیروی اسلام از یکطرف و ترس از اتهامات و نسبت کفر و زندقه ازطرف دیگر سبب شد که خود مردم آثار وکتبی که نمودار مذهب زردشت بود و فرهنگ و تمدن مبتنی برآن‌را از بین ببرند.

اگر مسألهٔ کتابسوزی واز بین بردن کتابخانه‌ها بدست خلفاء اولیه اسلام و عوامل آنها افسانه باشد بازهم این مطلب مورد شک و تردید نیست که اعراب بویژه مردم بین‌النهرین با آثار وتمدن ایران دشمنی خاصی داشتند و این امر نه تنها جنبهٔ مذهبی داشته است بلکه جنبه سیاسی و احیاناً حسادت وکینه دیرینهٔ آن فزون بوده است.

زیرا می‌دانیم که قرنها ملت ایران براین سرزمین‌ها تسلط قاهرانه داشته است وطبیعی است که پس از ظهور و تسلط اسلام موقعیتی بود که حس حسادت دیرینهٔ این ملل بیدار شود و در حرق ونهب مدنیت ایران اقدام کنند و این کار پیش از اینکه بدستور مراکز حکومتی انجام شود بدست عمال آنها که اکثراً از مردم بین‌النهرین بودند انجام شده است .

در چنین وضعی بدیهی است که خود به خود آنچه از آثار وتمدن و فرهنگ ایران موجود بوده است ازبین می‌رود. با این اوصف در نواحی و اطراف دهات آثار وافکاری ازدوران قبل از اسلام همچنان باقی می‌ماند که بسیاری از آنها درکتب تاریخی ویا بصورت اخبار و در خلال تواریخ مذهبی مانده است.

مضافاًبر آن با نفوذ علمای ایران در مرکز وحی از همان نخستین‌مرحلهٔ ظهور اسلام و سپس در مرکز خلافت اسلامی اعم از خلافت بغداد و یا حکومت فاطمیان مصر و ایران آثار تمدن ایران رنگ اسلامی بخود می‌گیرد وبانحاء مختلف چه بصورت اخبار و روایات وچه بصورت مسائل تاریخی و جز آن وارد در تمدن اسلامی میشود.

چنانکه در بسیاری ازکتب تاریخی این معنی نمودار است.

بدیهی است که دانشمندان ایرانی با همان زمینه‌های فکری که از رسوم و فلسفهٔ ذوقی ملت خود داشتند وارد در تحقیقات و تتبعات اسلامی می‌شوند، نهایت همانطورکه شیخ اشراق اشاره کرده است اصولا روح شرقی روح ذوقی است و آنطورکه بنای کار مشائیان است فکر

نمی‌کرده‌اند و خودرا مقید و محدود در چهارچوب منطق خشک نوع ارسطوئی نکرده‌اند و و بلکه فلسفهٔ که در ایران معمول بوده است همان نوع عرفان و فلسفهٔ ذوقی بوده است که شیخ اشراق از آن دفاع کرده است.

خلاصهٔ نظر اقبال لاهوری در باب فلسفهٔ ایران باستان.

دوگرائی ایران

محمد اقبال لاهوری‌گوید : در تاریخ اندیشهٔ آریائیان ایران، نخستین پایگاه آن زردشت است (سیر فلسفهٔ درایران ص۱۷).

زردشت دواصل اساسی از آریائیان پیشین‌بارث برد یکی اینکه قانون ذاتی طبیعت است و دیگر اینکه کشاکش در ذات طبیعت راه دارد.

زردشت در آئینهٔ تمام‌نمای هستی ، قانون کشا کش‌دید و بنای فلسفی نظام خودرا برآن‌دو بنیاد برآورد. مسئلهٔ که‌اورا بخودمشغول داشت‌آشتی‌دادن بدی‌است بانیکی‌جاویدان که خدابود. زردشت‌ارواح‌خوب‌رایگانگی بخشیدوآن یگانه‌را اهورا مزدا خواند و ارواح‌بدرا‌یگانه شمرد واهریمن نامید.

در مقالتی دیگر این مساله‌را بررسی‌کردم‌که اصولا در سرزمین مشرق دماغها و ارواح انسانها بلند پروازیهای خاصی دارند واز یک فضای باز و وسیعی برخوردارند، ارواح قابل مهار نمی‌باشند وطبعاً آزاد اندیشند، واین نتیجه درخشندگی طبیعی واز خواص محیط است. و بطور مسلم اساس و بنیان تفکر دراین سوی جهان یعنی مشرق زبین وهندوسند و چین‌گذارده شده است، نهایت در یک نظام دیگر که‌آنرابهتر است بنام‌نظام مبتنی‌بروحی‌والهام بنامیم .

مرحوم اقبال‌گوید : از دید زردشت وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد و تاریخ جهان شامل‌کشاکش بالندهٔ نیروهائی است‌که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرد. این دو مقوله ، نور وظلمت است (ص۲۲).

قهراً نظام وحی و الهام یک نظامی نیست‌که بتواند اصول وقواعدی برای خود بوجود آورد ویا در تحت مقولهٔ بگنجد وبر همین اساس است‌که ملاحظه می‌شود سهروردی این‌گونه تفکر و اندیشه‌را راه وروش متألهان نامیده است. وگوید : این راه و روش خارج از حدود تفکر نظام یافتهٔ ارسطوئی و برتر از آنست.

مرحوم اقبال‌گوید :

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت از استقلال فکری وقدرت تصمیم و نظام‌پردازی برخوردار بودواز اینهابالاتر نسبت به‌سنن‌ایرانی وفادار بود البته منظور نظام اشراقی‌خاصی‌است

که در مقام تعلماتی‌به فلسفه اشراق داده است وگرنه همانطورکه خودگوید: حتی این نظام هم که در حکمت اشراق بر قرارکرده است برای طالب حکمت اشراق سودمند نیست نهایت در مقام تعلیم و استدلال برای افراد تحت تعلیم ممکن است مفید باشد.

درمورد قضایای مهم‌گوناگون با فلسفهٔ افلاطون درافتاد و فلسفهٔ ارسطو را صرفاًمقدمهٔ نظام فلسفی خود شمرد. وآزادانه انتقادکرد وهیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند، حتی منطق ارسطوئی‌را مورد بررسی دقیق قرار داد وبرخی از اصول آنرا ابطال کرد.(رجوع شودبه سیر فلسفه در ایران ترجمهٔ دکترآریانپور).

بطوریکه ملاحظه میشود مرحوم اقبال معتقد است که شهاب‌الدین بر فلسفه وروش فکری افلاطون خرده‌گیری کرده است درحال که درهیچ یک از کتابهای شیخ این امر دیده نمی‌شود وبلکه درهمهٔ کتب ورسائلش خودرا شاگرد افلاطون میداند و طرز فکر و اندیشه اورا می‌ستاید. وی‌گوید خلاصهٔ طرز تفکر سهروردی این است:

۱- اصل نهائی وجود نور قاهر است و اقتضای آن روشنی‌بخش درنگ ناپذیر است، تجلی ذات ویژهٔ ذات نور است.... لانور یاغسق چیزی نیست که از مبدئی مستقل برخاسته باشد .

پیروان آئین مغی که نور وظلمت‌را دوحقیقت متمایز و مخلوق دوعامل خلاق مستقل گرفتند بر خطا بودند. مؤبدان زردشتی به عنوان آنکه یک جز یک افاضت نمی کندروشنائی و تاریکی‌را بدو مبدء مستقل نسبت دادند ولی حکیمان ایران‌باستان بادوگرائی آنان موافقتی نداشتند، در واقع تقابل نور وظلمت تقابل تضاد نیست، تقابل وجود ولاوجود است . اساس وجوررابه انوار مجرده وعارضه‌داند.

۱- نور مجرد: این نور شامل عقل کلی وعقل جزئی است، هیئتی به خود نمی‌گیرد وهرگز به چیزی جز خود تعلق نمی‌پذیرد....

۲- نورعارضی: این نور می‌تواند به چیزی جز خود تعلق یابد و بدان هیئت بخشد مانند نور ستارگان...

۳- معرفت - وی‌گوید: رابطهٔ ما با موضوع شناخت رابطهٔ منفعل نیست نفس - انفرادی بدان سبب که خود نور است در جریان فعل شناخت نسبت به موضوع شناخت نور بخشی می‌کند و بالاخره علم اشراقی حضوری در نظر سهروردی مبدء اساسی معرفت و یا ادراك در وی است.

٤-هیولی - وی منکر هیولی بروش مشائیان است و دراین باب پافشاری زیادمیکند

وی اساس جهان مادی‌را غسق میداند یا مادهٔ مطلق و آن وجود مستقلی ندارد و بلکه ظلی است از نور.

بطورکلی موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دارند:

الف ـ حوزهٔ نور قاهر.

ب ـ حوزهٔ عقول یا اصل افلاك یا انوار طولیه.

ج ـ حوزهٔ نفوس ویا انوار عرضیه.

د ـ حوزهٔ هیئت‌ها ودر مراتب بعد یعنی سافله حوزه‌های هیئت‌های مثالی، حوزهٔ افلاك وحوزهٔ هیئت‌های مادی ، حوزهٔ عناصر و بالاخره عناصر بسیط، عالم جمادی و نباتی و حیوانی وعناصر مرکب قرار دارند.

(رجوع شود به سیر فلسفه در ایران ترجمهٔ دکتر آریانپور ص۹۰-۹۹).

وی عناصر اولیه‌را سه‌تا میداند. آب وباد وآتش‌را عنصری مستقل نمی‌داند.

البته در این باب بعداً بحث خواهیم کرد.

وی‌گوید چون زردشت درگذشت در میان پیروان او فرقه‌هائی پدید آمدکه یکی از آن فرقه‌ها زندیکان بودکه‌گفتند این اروح دوگانه یعنی اروح خبیثه‌و ارواح خوب دوگانگی کامل دارند ولکن مغان ازیکانگی ارواح دم زدند البته باین نکته باید اشارت‌کردکه این بیان درست مخالف باآن چیزی است‌که شهاب‌الدین‌سهروردی‌در مقدمهٔ‌کتاب خودگویدکه منظور من از نور وظلمت ثنویت مجوسان‌کافر ومانویان ملحد نمی‌باشد.

زروانیان روشنائی و تاریکی‌را فرزندان زمان بی‌کران شمردند، کیومرثیان‌گفتنداصل آغازین هستی روشنائی بود.(سیر فلسفه‌درایران ص۲۰).

شهاب‌الدین‌نیز بارهااز اساس‌کارجمشیدوکیومرث وافریدون‌وکیخسرومبارك‌در باب‌نور وظلمت بحث‌کرده است.

مهرپرستی

مهرپرستی وجهی از آئین زردشت است‌که در سدهٔ دوم مسیحی در امپراطوری روم رواج یافت هواداران مهر خورشیدرا عامل بزرگ نور می‌دانستند ومی‌پرستیدند، روح انسان‌را بخشی از وجود خدا می‌پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا به مناسک مرموزی می‌پرداختند، مهر پرستان در بارهٔ روح وپیوستن آن به خدا از راه ریاضت تن وعبور آن از سپهر اثیر و تبدیل آن به آتش‌پاك نظرهائی آورده‌اندکه بنظر برخی از فرقه‌های تصوف می‌ماند. (سیر فلسفه در ایران پاورقی ص۲۳).

فیثاغورسیان‌وفلسفهٔ‌اشراق

بطوریکه‌اشارت رفت‌شهاب‌الدین‌گوید فلسفهٔ اشراق ازاین‌سوی جهان یعنی ایران زمین بوسیله فیثاغورس که شاگرد زردشت بزرگ بوده است بـــه یونان ومغرب زمین رفته‌است.
اگر چه این مسأله که فیثاغورس حکیم یونانی بایران مسافرت کرده باشد و بافکار و فلسفهٔ ایرانی آشنائی حاصل‌نمود باشدمورد شک وتردید است لکن دلیلی‌هم‌ندارد که بکلی عاری از حقیقت باشد.

شاید از همین جهت‌باشد که اخوان‌الصفا به فلسفهٔ فیثاغوریان توجه کامل کرده اند وآن‌را بنای کار خود قرار داده‌اند.

در سفرنامهٔ فیثاغورس ظاهراً راجع بمذاکراتش با زردشت مطالبی آمده است که وی اهمیتی به‌سزا برای آراء و افکار زردشت قائل بوده است. نظروی درباب‌آتش‌واهمیتی که برای آتش مرکزی‌قائل است بعید نیست از همین‌راه گرفته شده باشد.

افلاطون وبدنبال وی فلوطین اساس کار فلسفه خودرا بر مبنای ذوق‌گذارده‌اند و جنبه های شاعرانه و ذوق صوفیانهٔ فلسفه آنان بر جنبه‌های بحثی آن رجحان دارد و درحقیقت فلسفهٔ آنان فلسفهٔ اشراقی است واز همین‌جهت‌است که شیخ شهاب‌الدین خودرا شاگرد مکتب اینان میشمرد.

حال این وجه تشابه تا چه اندازه است نیاز به مقالتی دیگر دارد.

البته‌از زمان فیثاغورس و افلاطون و رواقیان نوعی فلسفهٔ دیگر بوجود آمد که‌تاحدی خودرا از بحثهای خشک برکنار می‌داشت و بدنبال یافت‌های عقلی رفتن‌را بر بحث و جدال رجحان می‌داد و این همان روشی است که شیخ اشراق آن‌را می‌ستاید و خودرا شاگرد آن مکتب می‌داند.

در باب اعلام ونامهائی که از پادشاهان وبقول شیخ پیامبران ایرانی برده است تردیدی نیست که علاوه بر مآخذی که در دسترس وی بوده است به داستانهای‌گذشته از طریق شهنامه ها واساطیر منقوله‌آگاهی داشته است.

امثال وحکم و سخنان مردم را بررسی کرده، آثار و رسوم و عادات مذهبی‌زردشت‌را مورد مطالعه قرار داده است و احیاناً به متون مذهبی زردشت دسترسی پیدا کرده است.

به ملل ونحل قدیم ایران بخوبی آشنائی داشته است.

شیخ اشراق در مقدمهٔ خودگوید: منظور از نور وظلمت دوخدائی مجوسیان کافر ومانویان ملحد نمی‌باشد.

شهرستانی نیزگوید: مجوس به قدیم‌بودن نور وحدوث ظلمت قائل است وبا این فرض قائل به توحید است نه دوخدائی.

باری این امرکه فلوطین به ایران مسافرت کرده است یا نه جای بحث وگفتگو است. گویند افلاطون زردشت‌را ستایش کرده واز فلسفهٔ او آگاهی داشته است.

ارباب انواع افلاطون با خدایان وارباب انواع ایران قدیم سخت مشابهت دارد. و چنانکه خواهیم‌دید شیخ اشراق از ارباب انواع ایران قدیم مانند بهمن، اردیبهشت،شهریور، سپندارمذ، خرداد ومرداد نام برده‌است.

بهرحال در متون مذهبی زردشت مسائلی مطرح شده است که بطور قطع شیخ اشراق از آنها مطلع بوده است. و قطعاً مسائل فلسفهٔ ذوقی در خلال آنها بیان می‌شده است بویژه اینکه بسیاری از مسائل مذهبی‌زردشت مبین اخلاقیات و انذارات مذهبی و روابط‌اجتماعی است.

در متون مذهبی ایران قدیم وزردشت آنچه‌اکنون بدست ما رسیده است علاوه بر ذکر شاهان وپیامبران و مسائل اخلاقی، مباحثی مانند عناصر چهارگانه ، سیارات هفت‌گانه، فروهرها، قوای پنج‌گانهٔ انسان، اهورا مزدا و صفات او، نور وظلمت، وآثار آن‌دو واموری دیگر مورد بررسی قرار گرفته است.

شهرستانی گوید : زردشت حضرت ربوبیت‌را ستایش می‌کرد و شیطان‌را تکفیر نموده است، نور و ظلمت‌را دواصل متضاد می‌داند چنانکه یزدان واهرمن‌را واین هردورا مبدء موجودات عالم می‌داند لکن‌گوید : خدا خالق نور و ظلمت است، نور بر ظلمت‌غالب آمد و خیر بر شر.

نحلهٔ اصحاب‌نور :

اقبال لاهوری‌گوید: بر اثر یک‌پیوند الهیات اسلامی با روش‌های جدلی یونانیان روح انتقاد درعرصهٔ تفکر اسلامی ظاهر شد نخستین جلوهٔ این روح انتقادی‌را در افکارابوالحسن اشعری وکاملترین نمودار آن‌را در آثار ابوحامد غزالی میابیم والبته در بین معتزلیان کسانی بودند بمانند ابوالحسن نظام که بجای پیروی از فلسفهٔ یونانی بادیدی انتقادی بدان نگریستند.

مدافعان دین واز آن‌جمله غزالی، فخرالدین رازی ، ابوالبرکات بغدادی، ابوالحسن علی آمدی، تمام‌ارکان فلسفهٔ یونانی‌را مورد حمله قرار دادند .

وکسانی دیگر مانند ابوسعید حسن سیرافی، قاضی عبدالجبار وابوالمعالی عبدالملک جوینی و ابوالقاسم کعبی بلخی و بویژه ابن تیمیه تقی‌الدین ابوالعباس احمد، به‌منطق یونانی سخت حمله‌کردند وهمین‌طور جمعی از اهل تصوف و عرفان چنانکه ابو حفص عمر سهروردی درکتابی بنام رشف‌النصائح‌الایمانیه وکشف‌الفضائح الیونانیه در صدد اثبات نارسائی عقل محض برآمد ودراین میان مفاهیم فلسفی بدیعی بوجود آمد.

ودراینجااست که به زیربنای فلسفهٔ نوینی پرداختند چنانکه‌شهاب‌الدین یحیی‌سهروردی پدید آمد وآهنگ ساختن فلسفهٔ نوری کرد، شهاب‌الدین یکسره از مفاهیم دیرینه چشم نپوشید ولکن باقتضای فکر اصیل ایرانی خود علی‌رغم تهدیدات متنفذان باستقلال اندیشید، در فلسفهٔ او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامدغزالی واسماعیلیان‌جلوه‌گر شده بود باافکار حکمای اسلامی همسازگردید.

عزیزالدین نسفی یکی از عرفای بزرگ ایران در باب نور وظلمت بیانی دارد. که ازنظر روشن شدن‌اساس‌اندیشه های متفکران مشرق‌زمین مناسب است قسمتی از آن دراینجا ایراد شود .

وی گوید :

ای درویش عالم دوچیز است. نور وظلمت، یعنی دریای نور است ودریای ظلمت. این‌دو دریادر یکدیگر درآمیخته است،نوررا از ظلمت جدا می‌بایدکرد، تا صفات نور ظاهر شوند....

ای درویش انسان‌کامل این‌اکسیررا به‌کمال رسانید واین نوررا تمام از ظلمت جداگردانید، از جهت آنکه نورهیچ‌جای‌دیگر خودرا‌کماهی ندانست ونديد ودرانسان‌کامل خودرا‌کماهی دید.

ای درویش این نوررا بکلی از ظلمت جدا نتوان‌کردن‌که نور بی ظلمت نتواند بود و ظلمت بی‌نورهم نتواند بود . چون نور از جهتی و قایهٔ ظلمت است. وظلمت از جهتی وقایهٔ نور است. هردو بایکدیگرند و بایکدیگر بودند وبا یکدیگر خواهند بود.

میباید‌که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکوة، تا صفات نور ظاهر شوند...

ای درویش این مصباح همه‌کس دارد اما از آن بعضی‌ضعیف و مکرر است. این مصباح‌را صافی و قوی میبایدگردانید‌که علم اولین وآخرین در ذات این مصباح مکنون است تا ظاهرگردد.

هرچند این مصباح قوی‌تر وصافی‌تر می‌گردد، علم وحکمت‌که در ذات او مکنون است ظاهرتر می‌گردد .

درهرحال‌نور وبالطبع‌آتش ازقدیم مورد ستایش‌ایرانیان بوده‌است. لکن‌اینکه‌آیا آتش‌را خدای حقیقی می‌دانسته‌اند بدرستی محقق نشده است.

البته احترام بآتش مسأله‌ای‌که اختصاص بایران قدیم داشته باشد نیست، آتش یکی از ارکان زندگی و نیازهای مهم انسان بوده است وجای تعجب نیستاگر مورد احترام وستایش واقع شده باشد.

بیست وچهار

روشن کردن آتش در آتشکده‌ها فوائدی برای انسانها داشته است، زیرا هم نمودار سکونت و مسکونی بودن آن منطقه بوده است وهم راهنمای مردم درشب‌های تاریک چنانکه سر بنای مناره‌ها ظاهراً همین باشد.

و بهرحال آتش هم جنبهٔ نورانیت و روشنائی دارد و هم حفظ و نگهداری ازسرمای زمستان وهم وسیله‌ای است برای رفع نیازمندیهای دیگر وبدین‌جهت افسانه‌هائی برای آن ساخته‌اند وآن‌را مقدس دانسته‌اند وبدان جنبهٔ الوهیت داده‌اند وکانون آن‌را آسمانی ودر افلاك دانسته‌اند وآن‌را در پنج نوبت نیایش می‌کردند وپاك کنندهٔ نجاسات نیز می‌دانستند چنانکه در دین اسلام نیز آتش یکی از مطهرات است.

از جهت نورانیت نیز در فوائد آن شکی نیست واصولا نور در تمام مذاهب وادیان مورد احترام و مقدس بوده است.

دردین اسلام نیز نوریکی از عناوین مهم است وقرآن، خدای عالم‌را به نور تشبیه کرده است چنانکه فرماید « اللهنورالسموات والارض» البته در این باب تأویلات وتعابیری شده است لکن این تأویلات هیچگاه جنبهٔ تقدس نوررا کم نمی‌کند.

دردین زردشت بظن قوی همانطورکه شیخ شهاب‌گفته است آتش مظهر نورانیت خدا دانسته شده است.

و بعید نیست که عوام مردم جنبه‌های دقیق ذوقی اینگونه اطلاقات راندانسته‌باشند و اصولا آتش‌را خدا دانسته باشند.

شیخ شهاب‌الدین‌گوید: ایرانیان قدیم آتش‌را خلیفهٔ خدا بر روی زمین دانسته‌اند وبرادر نور و با این فرض آتشکده‌ها عنوان معبد و عبادتگاه خدارا داشته است نه آنکه آتش خود مستقلا معبود باشد وشاید عنوان مظهریت نور حقیقی راداشته باشد چنانکه شیخ اشارت کرده است.

وبدین جهت است که نام یکی ازماه‌ها راآذر وروزنهم هرماهی رانیز آذر روز نامیده‌اند .

دراوستا فروهرها بعضی جاویدند که قبل ازخلقت کالبد انسان موجودند ودرموطن خود یعنی جهان مینوی وعالم بالا باقی‌اند وپس ازاینکه کالبد آدمی به خود شکل‌گرفت فروهر درکالبد وی دمیده می‌شود واین معنی درمقام خلقت آدم نیز درقرآن آمده است که فرمود «ثم‌انشأناها خلقاً آخر».

شیخ اشراق درمورد انوار مینویه بحثی داردکه خواهد آمد.

درباب فرایزدی که نیرویی است که ازجهان مینوی شاهان وفلاسفه وبزرگان راتأیید می‌کند وآنها رابرتری کشد سخن بسیار رفته است که شیخ اشراق نیز بدان اشارت کرده است.

بطور قطع مردم عوام مسألهٔ آتش رابه صورت مبتذل بیان کرده‌اند بطوریکه شاید بدست مغان

بی‌سواد آتش جای خدای یکتای جهان راگرفته باشد.

درباب عالم قضا وقدر مسائلی مطرح بوده است که درادبیات نیز انعکاس تام دارد. مراحل آفرینش بدین‌ترتیب دیده می‌شود: آسمان، آب، زمین،گیاه، جانور وانسان واین خود مبین نوعی ازفکر منطقی است.

واما اینکه شیخ فلاسفه وشاهان ایران راپیامبر می‌داند وازآنها بعنوان برگزیدهٔ خدا نام می‌برد براساس همان عقیده‌ایست که درباب فرایزدی موجود بوده است. اگر این فرض درست باشدکه همهٔ سلاطین و فلاسفه ازانوار مینویه و فرایزدی که بنام کیان خره نامیده است بهرمندگردند ومؤید شوند وملهم بالهامات غیبی باشند بناچار مصداق کامل نبوت خواهند بود ومعنی پیامبری وبرگزیدگی چیزی جز آن نخواهد بود.

(۱-رجوع شود به حکمةالاشراق مقدمه قطب وشیخ شهاب ورجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ورجوع شود به فرهنگ نامهای اوستا ص ۶۲۰ تا ۶۲۸) :

بطوریکه‌گذشت شهاب‌الدین براین اساس که‌گوید فلسفهٔ اشراق ازمشرق زمین و ایران به یونان رفته است دراساس ارباب انواع افلاطونی هم نوعی اساس تفکر مذهبی ایران قدیم رامؤثر میداند وکم وبیش ارباب انواع افلاطونی رانمودار همان اشاسپندان میداند:

میدانیم که اشاسپندان که درحکم ملائکهٔ مقربین بوده‌اند وارباب انواع‌اند در نظام مذهبی ایران باستان بسیار مهم‌اند وترتیب آنها بدین قرار است. هرمزد. اردی‌بهشت، شهریور،اسفندارمذ، خرداد. امرداد. که هریک مظهر صفتی ازصفات خدا هستند.

۱- هرمزد. هرمزد نام‌پاك اهورامزدا خدای بزرگ جهان است و منبع و سرچشمهٔ همهٔ اشیاء وجود است،اورادر رأس همهٔ اشاسپندان قرار داده‌اند.

او به منزله مرکز دایرهٔ وجود است وسایر اشاسپندان مظهر صفات او هستندالبته این تعبیرات که در باب اشاسپندان شده است بعید نیست که متأثر از اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی باشد و بهرحال پارهٔ از این تعبیرات مشکوك بنظر میرسد.

۲- بهمن که‌گویند مظهر اندیشهٔ نیک است‌وگویندبهمن نام فرشته‌ایست که روح زرتشت‌را به پیشگاه جلال اهورامزدا راهنمائی کرد در مزد یسنانام این فرشته بارها آمده است.

۳- اردیبهشت، فرشتهٔ اردیبهشت‌را مظهر تقدس وتقوی ودرستی و نظم دانسته‌اند درگاتها آمده است در تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی نیز نام این ارباب انواع آمده است.

۴- شهریور. این فرشته یا رب‌النوع مظهر قدرت و سلطنت آسمانی است.

۵- سپندارمذ - مظهر عشق و رب‌النوع محبت‌وتواضع است.

۶- خرداد- مظهر سعادت وکمال است.

بیست و شش

۷- امرداد- مقام جاودانی و در حقیقت مقام فناءفی‌الله است.

چنان مینماید که این اصطلاحات در جریان ومراتب سیر و سلوك بکار میرفته است. و البته شهاب‌الدین بنام ارباب وانواع ازاینها یاد کرده است.

این کلمات در سخنان نویسندگان وسرایندگان ایران باستان وهم درکتب مذهبی آنان رایج بوده است وبدین جهت است که فردوسی نیز تحت تأثیر همان متون قدیمی ادبی و مذهبی ایران واقع شده است ودر سخنان وی بسیار دیده میشود وبعنوان امور مقدسه‌نام برده می‌شود.

تأله

بطوریکه خواهیم‌دید این کلمه در متن‌وهم‌در مقدمه شیخ بر حکمت اشراق زیاد بکار رفته است وگوید. آن حکیم متألهی که در بحث‌هم بدرستی وارد باشد شایسته مقام خلافت است. بدین جهت مااین کلمه‌را دراینجا مورد بررسی قرار خواهیم داد:

ابوریحان بیرونی درکتاب تحقیق ماللهند پس از بیانی که خلاصهٔ آن ایراد خواهد شد گوید :

«متأله کسی‌است که‌در اونیروی الهی باشد که بدان‌وسیله اشیاءرا بالذات اندریابد». وی پس از بیان مفصل واینکه همهٔ نامهای خدا متوجه غیر او نیز میشود بجز کلمه الله و اینکه‌الله‌را بدین‌جهت نام اعظم نامیده‌اند واینکه کلمهٔ رب در تورات موازی الله عربی است گوید : خداوند در تورات به حضرت موسی فرموده است که من میخواهم ترا اله فرعون گردانم و بالاخره نتیجه‌گرفته شده است که‌کلمه الهه بصورت جمع در یونان وهم درداستان‌های مذهبی عهد عتیق اطلاق بر ملائکه شده است وسرانجام‌گوید: بنابراین تأله بروجهه تملک اطلاق بر ملائکه وهم بر نفوسی شده است. که دارای قدرت ونیرو هستند ونیز بطور استعاری اطلاق بر صورتهای معمولی وبالاخره اصنام آنهاهم اطلاق شده است ومجازاً بر پادشاهان وبزرگان‌هم اطلاق شده است و اطلاق آن بر موسی بدین‌معنی است.

همچنانکه کلمهٔ ابوت یعنی اب وبنوت یعنی ابن‌هم اطلاقاتی استعاری ومجازی‌دارد چنانکه به حضرت‌عیسی اب‌اطلاق شده است واطلاق بر خداهم شده است. در«اب، ابن‌وروح‌القدس» (تحقیق ماللهندص ۲۷، ۲۹، ۳۱) درهمین‌مقدمه‌به‌نقل‌ازمقدمهٔ شیخ برحکمة الاشراق تاحدودی این کلمه مورد بحث واقع شد.

اصنام‌وهیاکل

درمتن دیده میشود که بسیاری ازسمبل‌های کارشیخ شهاب الدین اصنام وارباب

www.IrPDF.com

انواعند که عبارت دیگری است ازهیاکل وهیکل. تا آنجاکه نام یکی ازرسائل شیخ هیاکل‌النور است.

ابوریحان درکتاب ماللهند این کلمات رانموارد بت‌پرستی میداند والبته کلمهٔ هیکل درتاریخ بت‌پرستی اطلاق بربت‌هائی میشده است که بصورت بنا یا مجسمه بوده‌اند دربرابر تصویر وبعدها اطلاق برمعابد یهود ونصاری شده است. وبالاخره وی‌گوید اصولا طباع - عوام‌مقتضی‌این امر بوده است که صورتها ویا هیاکل بزرگان ومقدسان رابوجود میاوردند تا بدانها تبرک جویندکه نمونهٔ آن حجرالاسود است و گوید : این هیاکل‌و صور برای ملت‌ها هم یک امری بودکه از لحاظ نمایندگی اشخاص یا امور مقدسه مورد احترام آنها بود و هم درهنگام بلاها و قحطی‌ها و خشک‌سالی ها و غیره بدانها توسل می‌جستند (ص ۸۵،۸۳).

یونانیان قدیم اصنام راواسطهٔ بین خود وبین علت اولی میدانستند وآنها رابنامهای کواکب وجواهر عالیه عبادت میکردند.

وهنگامیکه اعراب ازنواحی شام اصنامی رابه سرزمین خود بردند آنها هم بعادت یونانیان این بت‌هارا ستایش وواسطهٔ بین خود وخدا میدانستند.

سپس‌گوید : افلاطون درمقالهٔ چهارم‌کتاب نوامیس خودگوید: که واجب است افراد وکسانیکه ازکرامات الهی برخوردارنداورا درلباس اموری ستایش نمایند وبالاخره بحث ؛ دراصنام‌بزرگ واصنامی‌که نمودار فلاسفه وشاهان وغیره بوده است نموده واینکه بازار بت‌فروشی هم رواجی داشته است . وبالاخره گوید : هیاکل و اصنام نمودار امور روحانی و ملائکه و مقدسات بود که همهٔ امور رابدانها نسبت میدادند واین معنی درادبیات منظوم و منثورماهم اثر کرده است و نمونه‌هائی وجود دارد . بعداً درتجزیه وتحلیل رسائل فارسی شیخ دراین مورد بحث خواهد شد.ودرمتن ملاحظه خواهد شدکه یکی ازرسائلی‌که شیخ شهاب‌الدین مورد بررسی‌کامل قرار داده است مسألهٔ تناسخ است واشارات وتوضیحاتی‌دارد که چنان مینمایدکه‌گویا ازافکار ونتیجهٔ تحقیقات ابوریحان برخوردار شده ویا اینکه ازراهی دیگر به مآخذ هندی بنحوکامل وارد وآگاه بوده است (رجوع شود به تحقیق ماللهند ص ٤٠-٤٢)درکتاب تحقیق ماللهند افکار مانی رانیز دراین باب آورده است وشهاب‌الدین نیز درباب تناسخ اشارهٔ باقوال اوکرده است وبالاخره ازقول حضرت مسیح مطالبی نقل شده استدرباب تناسخ وبعیدنسیت که‌گفته شود شیخ بدین مأخذ آشنائی‌کامل داشته است.

شیخ‌اشراق وفردسی

اشارت‌کردیم‌که بسیاری ازنسبت‌هائی‌که بایرانیان قدیم ومذهب زردشت داده‌اند درباب ثنویت قطعی نیست واشارت‌کردیم که پس ازاینکه ایران دین اسلام راپذیرفت علاوه

بیست و هشت

براینکه کتب مذهبی ایران جزء کتب ضاله محسوب می‌شد لزومی به حفظ ونگهداری آنها احساس نمی‌شده و از لحاظ اخلاقی و اجتماعی وعبادی همان قرآن ودستورات پیامبر اسلام کافی بوده است.

دین اسلام پس ازحضرت رسول اکرم واژگونه‌گردید وبدست مشتی مردمی که ـ هیچگونه تقوی وپرهیزکاری نداشتند واحیاناً عقیدهٔ آنان نیز درست نبود رنگی دیگر بخود گرفت وتنها وسیلهٔ حکومت وخلافت‌گردید، جنبه های معنوی واخلاقی وصلح وصفا راازدست داد وتوأم بانژادپرستی بعضی ازاقوام وملل عربی‌گردید وهمانگونه افکاری که دریونان‌قدیم وجود داشته است که مهاجران رابرده می‌دانستند اینان مردم غیر عرب رابرده ودست نشاندهٔ خود می‌خواندند وملت فارس راموالی خطاب می‌کردند که پایهٔ فکر شعوبی رابااین‌ترتیب می‌ریزند درحالی که حضرت رسول خود ملت فارس رامورد احترام قرار می‌دادند و دستوراتی دربارهٔ ملت ایران صادر فرمودند.

نمونهٔ آن روایاتی است که ابونعیم‌اصفهانی درکتاب ذکر اخبار اصفهان آورده است ازجمله درروایاتی مسلسل آرد که حضرت درتفسیر آیهٔ «وآخرین منهم‌لمایلحقوابهم» فرمودند منظور سلمان است.

(رجوع شود به ذکر اخبار اصفهان ص ٤- ٥٢ جلد اول).

وفرمودند «لوکان‌الایمان‌عندالثریالناله رجال من‌هؤلاء» واشاره به سلمان کردند و روایاتی که فرماید «لوکان‌الدین معلقاًبالثر یالناله‌رجال من‌الفرس» ویا «لوکان‌الدین مناطاً بالثر یا لناله‌رجال من‌الفرس» ویا «اعظم‌الناس نصیباًفی الاسلام اهل فارس لوکان الاسلام فی‌الثر یا لناوله‌رجال من اهل فارس» ویا «لوکان البر بالثر یا لناله‌رجال من‌اهل فارس» و یا «لوکان‌العلم معلقاً بالثر یا لتناوله ناس من‌ابناء فارس» و«لوکان الایمان معلقاً بالثر یا لاتناله العرب لنالته العجم» و«لوکان هذاالدین معلقاً بالنجم لتمسک به قوم من‌اهل فارس لرقةقلوبهم» واینکه فرمودند مردم فارس عصبهٔ مااهل بیت‌اند ویا «ان‌اسعدالعجم بالاسلام اهل فارس واشقی‌العرب هذا الحی من‌بهراء وتغلب».

وروایاتی دیگر ونامه‌ای که دربارهٔ توصیهٔ فامیل وخویشاوندان سلمان نوشته‌اند بمردم ایران. البته تحقیق درصحت وسقم این روایات ازعهدهٔ این مقالت خارج است. لکن آنچـــه مسلم است فکر نژاد پرستی وتحقیر ملت فارس درصدر اسلام ودرزمان حضرت رسول مطلقاً وجود نداشته‌است ودستور صریح شریعت اسلام این است که «ان‌اکرمکم عندالله‌اتقیکم» و مسلم است این افکار موقعی پدید می‌آید که ازاسلام تنها جنبهٔ حکومت وکشورداری آن باقی می‌ماند وبالکل زمامداران اسلامی ازاسلام وروح آن منجرف می‌شوند.

درهر حال فکر شعوبی درایران همه ازآثار برخورد مردم بین‌النهرین با مردم غیر عرب بوده است، نه مناطق دیگر عربی.

بیست‌ونه

بحث دراینکه کلمهٔ موالی ازچه تاریخی برمردم فارس یا غیر عرب اطلاق شده است ازعهدهٔ این مقالت خارج است.

ملت ایران پس ازتحمل خشونتهای بی‌مورد عرب بین‌النهرین حالت روحی خاصی نسبت به وضع موجود ونفوذ خلافت بغداد پیدا کرد.

این نکته رابابد یادآور شد که دین مبین اسلام که بوسیلهٔ پیامبر بزرگ آن ازسرزمین اصلی عربستان ظهورکرد درمدت کوتاهی آن چنان موج گرفت وافکار پاك وانوار تابناك آن دینا راروشن ومسخر و مقهور خودگردانید که تا آن تاریخ برای هیچیك از ادیان گذشته این وضع بوجود نیامده بود . این امر نبود مگر بواسطهٔ قدرت معنوی دین اسلام و ـ استعداد محیط و دربرداشتن آن دین تمام مسائل اجتماعی و اخلاقی وتکفل ادارهٔ تمام شئون‌زندگی بشری واعتقاد واقعی‌گروندگان بآن وهمین دین با چنان قدرت ونیروی خود به سرزمین های شامات ونینوا وعراق عرب که رسید دگرگون وواژگون‌گردید وبالاخره بایدگفت بدست خلفای اموی وعباسی مدفون‌گردید وچیزی دیکر بنام اسلام واحکام آن دردستگاه خلافت برقرار شد و ما در تاریخ اسلام می‌خوانیم که هرنوع نهضت اصلاح طلبی دراین منطقه از خاورمیانهٔ عربی خنثی شده است وزعما وبزرگان آن‌گرفتار آمده‌اند وبجای آن نهضت‌های بی‌معنی وشورشهای بی‌حقیقتی برقرار شده است.

درهرحال احساسات وطن‌پرستانهٔ ملت ایران تحریک می‌شود ونهضت‌های ضد عربی بوسیلهٔ جمعیتهای سری‌و یا ازطریق مجامع ومحافل محلی یا علمی برقرار می‌شود دراین قسمت باید اخوان‌الصفا راازنظر دور نداشت، زیرا خلاصه افکار ونظریات آنها یك هدف مشخص را می‌رساند وآن مخالفت ومبارزه با حکومتهای فاسد وستمگر خلافت بغداد است.

وچنانکه اشارت رفت بسیاری ازاصطلاحات وافکار اخوان‌الصفا درشهاب‌الدین بی‌تأثیر نبوده است، ازجمله توجه به حکمت قدیم وگروش به جنبه های ذوقی حکمت، دیگر اصطلاحاتی مانند هیاکل. بطوریکه درابع رسائل اسماعیلیه نیز ازهفت‌هیکل نام برده شده است.

ومی‌دانیم که شیخ اشراق رأساً رسالهٔ بنام هیاکل‌النور دارد واتفاقی نیست که وی این کتاب رادرهفت هیکل پایان می‌دهد.

اگر بسیاری ازمحققان‌گفته‌اند که کار اخوان‌الصفا همان تأیید اسماعیلیه است سخنی بگزاف نگفته‌اند.

باری درچنین وضعی‌گروهی بنام اخوان‌الصفا درجنبه های مختلف حکمت وریاضیات پدید می‌آیند که اصولا حکمت معمول‌در دربار خلافت رارها می‌کنند وبنای حکمت نوینی را می‌ریزند واگر خوب بنگریم بنای کار آنها سازندگی شریعت محمدی است به سبکی دیگر بجز آنچه بدست دانشمندان تا آن زمان ساخته شده بود.

پس اخوان الصفا درمخالفت با حکمت معموله پیشر وشیخ شهاب‌الدین‌اند واین خود نیاز به مقالتی دیگر دارد.

فردوسی شاعر معروف خلاصه وچکیدهٔ آز آن زمان است ودرحقیقت بایدگفت اقتضای زمان‌وجودشخصی‌مانندابوالقاسم فردوسی راایجاب می‌کرد واگر این خصوصیت اجتماعی که حاکی ازاحساسات شدید وطن‌پرستی است در وجود فردوسی مجسم نمی‌شد درو‌جوددیگری مجسم می‌شد.

نهایت مردی باید وارد به آداب ورسوم وفرهنگ وتمدن‌گذشته ایران واین چنین شخصی درهرحال می‌باید بوجودمی‌آمد تااحساسات ملت خودراابراز کند گذشتهٔ‌مردم‌رابیادآورد، بدیهی است که دراین راه اغراق‌گوئی هم شده است واحیاناً انحرافاتی هم حاصل شده است.

بحث دراینکه مأخذ شاهنامهٔ فردوسی چه بوده است هم ازعهدهٔ بنده وهم ازعهدهٔ این مقالت خارج است.

آنچه می‌توان‌گفت اینکه فردوسی جهات پهلوانی و مبارزه و زورآزمائی اجداد و نیاکان خود رازنده می‌کند وخود می‌داند چه می‌کند وبا آگاهی تمام اقدام باین کار می‌کند وشیخ شهاب‌الدین بازمینه‌های قبلی وبا توجه باوضاع محیط وافکار بزرگان قبل‌از خود و احساسات وطن‌پرستی ومطالعات بسیار وسیر وسیاحت،دربرابر تمدن‌کهن وقدیمی اجداد خود قرار می‌گیرد وبویژه اینکه افکار فلسفی یونان‌که همه براساس استدلال خشک وبی‌روح است روح وذوق ویراسیراب نمی‌کند لاجرم بفکر احیای میراث‌گذشتهٔ خود می‌افتد ودرصددزنده کردن فلسفهٔ ایرانی برمی‌آید.

(رجوع شود به اربع رسائل اسماعیلیه چاپ سوریه . ۹۵۲ باهتمام عارف تا مرو وهیاکل‌النورشیخ‌اشراق- مصر ۱۹۵۷).

شیخ‌گوید: این حکمت مشارقه راروشی دیگر است متماز ازروش حکمت مشاء.

خلاصهٔ‌کلام شیخ‌شهاب‌الدین وفردوسی هردو درصدد بیدارکردن حس ملیت وزنده کنندهٔ میراث‌گذشته اندنهایت‌هریک بر نگی‌دیگر.

گفته شد مأخذ شیخ اشراق علاوه برکتب مذهبی اوستائی بعضی ازرسائل دیگری نیز بوده است‌که بعدها ازبین رفته است.

شیخ ظاهراً ازطرق مختلف باین فلسفه دست یافته است‌که ازجمله فلسفهٔ فیثاغوریان وفلوطن واحیاناً اسماعیلیه، اخوان‌الصفا ومااللهند بیرونی است.

عمرالدسوقی دررساله‌ای‌که درباب اخوان‌الصفا نوشته است‌گوید: کتب دیوانی در زمان حجاج‌بن‌یوسف ازفارسی بعربی درآمد ویکی ازراههای نقل فلسفه ومنطق یونان بعالم عرب ایرانیان بودند مانند عبدالله بن‌مقفع زگوید اهتمام مسلمین ایران به فلسفه‌ای بود مختلط

سی ویک

ازافکار افلاطون ونوافلاطونیان وفیثاغوریان که جنبه های ذوقی وعرفانی دارد.

چنانکه اخوان‌الصفا توجه کاملی به فلسفهٔ ذوقی داشتند وفیثاغورس راامام خود قرار دادند. توجیه وتأویلات خود رابراساس ذوق نهادند وفلسفهٔ ارسطوئی راطرد کردند. (اخوان‌الصفا تألیف عمرالدسوقی، چاپ مصر).

مذهب سهروردی

چنانکه شیخ درمقدمهٔ کتاب خود اظهار کرده است وی‌ازلحاظ مذهب ازثنویت مجوس والحادمانی‌دوری وبیزاری می‌جوید وخود رامبرا می‌داند وگوید منظورازنور وظلمت همان ثنویتی که به مجوسان کافر ومانیان ملحد نسبت می‌دهند نیست ورمزی است ازچیزی دیگر.

ازاین بیان معلوم می‌شود که شیخ درمعرض این اتهام بوده است که احیاناً اورا مجوس یا مانوی می‌شمرده‌اند وباصراحتی که خود شیخ دارد محلی برای این که ویرا زردشتی بدانیم باقی نمی‌ماند.

بویژه اینکه دررسائل دیگرش درسواردی برزنادقه حمله می‌کند چنانکه درکتاب المشارع والمطارحات‌درمشرع سادس عنوانی دارد درابطال قاعدهٔ ابوالبرکات بغدادی وگوید: ازجلمه کسانی که مهملات وامور بیهوده وباطلی راعنوان کرده است ازمتأخران شخصی بنام ابوالبرکات متفلسف که در ذات واجب‌الوجود اراده رامتجدد وحادث می‌داند.

شیخ گوید: این شخص مخالف با تمام اصول وحتی مذهب یهود سخن گفته است یعنی مذهبی که خود پیر وآن بوده است ونیز مخالف با مذهب اسلام است که بعداً بدان گرویده است.

منظور شیخ این‌است که‌این‌افکارهم مخالف با مذهب قبلی‌اوست وهم‌مخالف بامذهب کنونی او.

سپس گوید: چون درجهان برای حکمت قاعده وروشی نهاده نشده است، هرکس تواند خود رافیلسوف نامدلذا این مرد دیوانهٔ نجس جرأت یافته است که از اینگونه مهملات بگوید وحال آنکه کسانی لایق مباحث حکمیه‌اندکه ازآثار انوار قدسیه مؤید شده باشند واز حب جاه و ریاسات دنیویه مجرد ومبرا باشند وعلت اینکه‌حکمت ازدار دنیا رخت بربسته است ظهورگروهی است ازمتفلسفان که‌گفتارهای بیهوده‌گویند وکسانی راکه ازآنان برترند مقدوح و مجروح کنند ودراین راه عده‌ای کوشش کردند که فلسفه راازبابل وفارس ونواحی دیگر برگیرند وخود ازپیش خود جرح وتعدیل و باصطلاح اصلاح کنند وبدین‌جهت حکمت رادگرگون کردند تا آنجا که ازدانش فلسفه منقطع شدند وانوار ملکوتیه ازآنها بریده شد وازحکمت غافل ماندند. شاید منظور رازی باشد

وبنابراین شیخ ازلحاظ ظاهر امر مسلمان ومؤمن باسلام بوده است واین امر رانمی‌توان ازباب قضیهٔ اتفاقیه دانست زیرا مکرر درمکرر ازتوحید واصول عقاید اسلام دفاع می کند.

نهایت مذهب زردشت رامذهب آسمانی می‌داند ودرصدد این امر است که زردشت راپیامبر بداند وآن راازشرك‌والحادمبرا کند واثبات کند که زردشت یکتاپرست بوده است وی سعی کرده است ستایش آتش وآتشکده رابنحو معقول توجیه کند.

بدیهی است که وی از لحاظ مذهب قشری نیست وهدف وغایت همهٔ ادیان راانسان سازی می‌داند وخودرا قطب واصل.

بررسی افکاروکتب ورسائل شهاب‌الدین

درشرح‌حال وبیان افکار شیخ شهاب بعضی نوشته‌اند که وی نخست مشائی محض بوده است وسپس به یکباره مسیر وهدف خود راتغییر می‌دهد ومتوجه فلسفه اشراق می‌شود. این مطلب راخود درمقدمهٔ کتاب حکمت اشراق صریحاً گفته است.

درمقدمهٔ کتاب حکمةالاشراق گوید: قبل‌از این کتاب ودراثناء آن کتبی برطریقهٔ ـ مشائیان نوشتم وقواعد آنها رادرآن‌کتب ورسائل ملخص کردم مانند «التلویحات‌اللوحیة والعرشیة» ودیگر «لمحات»ودرایام کودکی نیز رسائلی درباب قواعد فلسفی مشائیان بنگاشتم ولکن این حکمت که اکنون بدان اشتغال دارم طریق دیگری است که نزدیک‌ترین راه وروش رسیدن به حقیقت است لکن ازاین بیان معلوم نمی‌شود که ازابتدا معتقد به حکمت مشاء بوده است سپس متوجه حکمت اشراق شده است تنها این معنی راافاده‌می کند که پیش ازاشتغال به تحریر حکمت اشراق قواعد مشائیان رادرحکمت ومنطق نوشته است.

مطلب دیگری که ازمقدمهٔ شیخ مستفاد می‌گردد این است که وی پس ازفراغت از کتاب برآن مقدمه نوشته است زیرا درمقدمه‌گوید: قبل ازاشتغال باین کتاب دراثناء آن چنین کردم...

نکتهٔ دیگری که ازمقدمهٔ حکمةالاشراق مستفاد می‌شود اینکه شیخ حکمت راامری طبقاتی وویژهٔ عدهٔ معدودی نمی‌داند چنانکه‌گوید: «هرخواستار وجویندهٔ علمی راسهمی‌ونصیبی باشد ازدانش کم یا زیاد». این مطلب اشارت واعتراض به پیروان مشاء است که دانش را اختصاصی می‌دانستند.

وچنانکه بعداً خواهیم دیدوقبلاً اشارهشد شیخ اساس ارسطو رادرمنطق‌وحکمت واژگون کرده است‌والبته می‌دانیم که دین اسلام نیز دانش وحکمت راعمومی اعلام کرده است.

باری‌احیاناًازکتب ورسائل شیخ این امر بدست می‌آید که وی ازبدو امر ذوق اشراقی داشته است وحتی قواعد فلسفهٔ مشاء رابا توجه بذوق اشراقی خود تدوین وتفسیر کرده است و

اکنون ما بعضی رسائل ویرا که درقواعد مشاء است بررسی می کنیم ونکات اشراقی آن راباز می نمائیم.

درکتاب التلویحات اللوحیة والعرشیة پس ازطبقه‌بندی علوم وبحث درمقولات دهگانهٔ ارسطوگوید: اصولا مقولات برخلاف شهرت، ابتکار ارسطو نیست وبلکه شخص دیگری بنام ارخوطس که اصلا فیثاغورسی است ابتکار کرده واصول آن رابنا نهاده است.

وی انحصار این مقولات رادردهمقوله مردود می‌داند، که بعداً گفته خواهد شد.

وی دراین کتاب میزان وقسطاسی برای اعتبارات ذهنی وعینی بدست می‌دهد که جالب است که بعدها صدرالدین شیرازی ازآن استفاده‌ها کرده است.

حاجی‌سبزواری دراین قسمت عبارات شهاب‌الدین راعیناً بنظم درآورده است.

(رجوع شود به تلویحات ص ۳۳ وشرح منظومهٔ سبزواری درذیل :

صرف‌الحقیقةالتی ماکثرا من‌دون‌منضماتهاالعقل‌یری).

وی برمبنای مقولات پنجگانهٔ خود صفات وافعال خدارا بررسی می کند وقاعدهٔ - الواحدلایصدر عنه‌الاالواحد رابروشی دیگر بجز روش مشائیان بررسی کرده است.

قاعدهٔ امکان اشرف رانیز دراینجا مورد تحقیق قرار می‌دهد.

نکته‌ای که ازلحاظ تاریخ فلسفه قابل‌توجه است این است که شهاب‌الدین اصطلاحاتی دراین کتاب بکار برده است وعنوان مباحث خود قرار داده است که بعدها ملاصدرا عیناً بکار برده است مانند طریقه عرشیة، نکته عرشیة وجز آنها.

مقولات

البته می‌دانیم که درفلاسفهٔ اسلام مقولات دهگانه بنام ارسطو ثبت شده است و گوید اساس االهیات بمعنی اعم برده مقوله است. یعنی کلیهٔ موجودات رادرده مقوله خلاصه کرده است بدین بیان که گفته است موجودات جهان به تقسیم نخست بردو قسم‌اند یک قسم که - وجود آنها پایدار بخود است و در موضوعی از موضوعات نیست وآن جوهر است و قسم دیگر آنها که وجودشان درغیر وپایدار به غیر است که عرض است.

جوهر بر پنج قسم است: صورت، ماده، جسم، عقل ونفس.

عرض نه‌قسم است: متی، این، ملک یا جده، وضع، اضافه، آن‌یفعل وان‌ینفعل، کم و کیف.

شهاب‌الدین اولا قبول ندارد که این مقولات راارسطو وضع کرده باشدوثانیاً گوید: همهٔ مقولات قابل شدت وضعف‌اند حتی «کم» ومثلا خطاقصر ضعیف‌تر ازخط اطول است و بنابراین وی تمام اختلافات کمی راهم باختلافات کیفی برمی‌گرداند وبالعکس واین خود مسألهٔ قابل‌توجهی است . وثالثاً گوید: مقولات وضع، متی، این وملک همه تحت مقولهٔ اضافه

سی‌وچهار

است زیرا درهمهٔ آنها نسبت واضافه مأخوذ است ودومقولهٔ فعل وانفعال هم درتحت مقولهٔ حرکت است‌نهایت در «ان‌یفعل» حرکت مضاف به فاعل است ودرآن ینفعل مضاف به قابل. چون یکی تأثیر تدریجی است وآن دگر تأثر تدریجی.

(تلویحات ص ۱— ۱۲).

وی پس ازاین بیان مقولات رامنحصر در: جوهر، کم، کیف، نسبت وحرکت می‌داند و بدین‌ترتیب ازتعداد مقولات کم می کند وحرکت رانیز یکی ازمقولات می‌داند واین امر قابل توجه است دراساس حرکت جوهریهٔ ملاصدرا.

وی‌گفتار عمربن‌سهل‌الصاوی رادرباب مقولات ذکرکرده است وگوید: وی به چهار مقوله‌گوید که آن جوهر، کم، کیف ونسبت باشد وحرکت راداخل درمقولات ندانسته است.

(مفاوضات ص ۱٤٦).

نکتهٔ جالب این است که وی علاوه برآنکه حرکت راوارد درمقولات کرده است همهٔ مقولات رامشمول حکم شدت وضعف می‌داند.

اشارت‌کردیم که شیخ درآن رسالات ومقالاتی‌که بروش مشاء نوشته است روح اشراقی رانموده است مثلا درکتاب تلویحات (ص۱۱۲— ۱۱۳)یکباره متوجه اشراق شده‌است وگوید:

بدانکه خدای جهان هرگاه برای ارباب دانش وحکمت خیر وخوبی بخواهد آنان را بروش‌گذشتگان رهبری می‌کند آن‌کسانی‌که درمشاهدهٔ انوار وصعود بآسمانها و پیوستن به علویات وسوار شدن برگردهٔ افلاک‌گام برداشته‌اندوآنان رااز‌بحث‌بیهوده درمقولات‌باز میدارد وازنفحات روحانی وبارقات خدائی دروجود آنها می‌دمد.

وبدانکه دانش حکمت ازهمان زمان باستان‌که بصورت وشکل خطابی بود حکمائی مانند پدر حکیمان جهان یعنی هرمس وپیش ازوی آغاثاذیمون ونیز فیثاغورس وانباذقلس و افلاطون ازلحاظ مرتبت عظیم‌قدرتر ووالاشأن‌تر بودند ازفیلسوفانی‌که درفلسفهٔ برهانی خود را مبرز می‌دانند واین‌گروه یعنی اهل استدلال وبرهان‌گرچه نهایت دقت راکرده‌اند وبسیاری از غوامض راشرح‌کرده‌اند وتفصیل داده‌اند لکن بر بسیاری ازرازهای نهانی عالم همچنان ـ ناآگاهند آن رازهائی‌که دانایان نخستین بویژه پیامبران آنها رادریافته‌اند وبسیاری ازسخنان این‌گروه بررمز است آنطورکه قابل رد ونقض نمی‌باشد. شیخ دراینجا موضوع خلع‌کالبد افلاطون راهمانطورکه درحکمت‌اشراق آورده است شرح داده است .[تلویحات ص۱۱۱] و می‌گوید: تنها صوفیان ومجردین ازمسلمانان طریق حکمت ودانش راستین را دریافته‌اند و به سرچشمهٔ نور رسیده‌اند. (تلویحات‌ص۱۱۳).

سی و پنج

درباب اهل تجرید وسیر وسلوك گوید: این گروه همواره بیادآوری خدابوده وحرکات و جنبش هائی که درسوی ماده است رها کنندودرزاویه‌ای آرام گزینند وخواطر ازخود بدور افکنند آن خواطری که پریشان حالی آرد وآدمی رابدنیای مادی کشاند. این گروه همواره قرآن خوانند ودرتاریکیهای شب نمازگذارند ودرروزروزه دارند، دردلهای شب آیاتی ازقرآن بخوانند که آنان رابه هیجان وشوق آرد ازافکار واندیشه‌های باریك ولطیف وتخیلاتی که سازگار با جهان قدسی است بهرمندگرداند تا درون آنها لطیف شود، ازنغمه‌های ظریف وپرشور وعظ واندرز که بزبان‌گوینده باوجد وحال آید بهرمندگردند، تا نخستین چیزی که برآنها وارد شود خاطفات خوش آیند باشد که طوالع ولوایحش گویند وآن بمانند بارقه‌ای باشد که باشتاب آید ونپاید، آنگاه بر ریاضت مداومت کنند تا آنکه بارقات الهی پی‌درپی آید وبردل آنها فرود آید تا آنجا که خاطف استوار وثابت شود ودراین مرحله، سکینه‌اش خوانند وبدین‌سان اورانیروی پرواز - بآسمانها ومعراج آیدوازاحساس وشعور خود پنهان‌گردد واین رافناء نامند . (تلویحات‌ص ۱۱٤)

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ ازهمان نخستین‌گامی که درفلسفه‌گذارده است شور و حالی داشته است که اورا بطرف ذوق اشراق بطور آگاه ویا ناخودآگاه می کشانده است چنانکه این معنی حتی ازبحث مقولات وصورت وهیولی ومباحث منطقیات وی نیز آشکار است. درباب عالم آفرینش وعقول ده‌گانه دراین کتاب همان قواعد فلسفهٔ مشاء رابیان می کند، لکن کلماتی مانند «تعشق، عشق ومعشوق» که درباب انوار طولیه‌وعرضیهٔ حکمت اشراق‌بکار برده‌است‌بکار می‌برد که نمودار ذوق اشراقی است ودرحکمت اشراق تکیه‌گاه قاعدهٔ وی درترتیب عالم - آفرینش است. ذ

(رجوع‌شودبه ، تلویحات ص ۱۱۲، ۱۱٤)

سپس مسائلی مانند: عنایت، قضاء، قدر، سعادت، شقاوت وتناسخ راموردبحث و بررسی قرار می‌دهد که دراینگونه مباحث نیز جنبه‌های اشراقی دارد وبویژه درمبحث نبوت و منامات وخوارق عادات وانذارات.

وی درپایان این کتاب تحت عنوان مرصاد عرشی‌گوید: اگر رادمردی هستی کوشا و خواستار حق،به خود مبال وبرتخت طبع وخوی خود منشین وازخود خوشنود مباش ودراین ویرانهٔ خراب آباد نجس وآلوده بزندگی خوش مباش وپاهای خود رادرازمکن وبگوکه من آن چنان‌کسی هستم که به فلسفه ودانش‌های حقیقی ره یافته‌ام واکنون که بدین‌مرتبت رسیده‌ام باید به خود برسم ومرا برخود حقی است وبرتن وکالبد وظیفه ایست ومن برهمگنان خود - فزونی دارم وباید ازبهره‌های این جهان فزون‌تر برم وبهره‌مند شوم.

زیرا این دانشها همه صفیری است وندائی که باید تورا ازخواب غفلت بیاگاهاند و بیدارکند وتورا نیافریده‌اندکه درمهلکات نفس فرو روی وآن‌سان درخود روی که ازغایت آفرینش خود بازمانی.

سی‌وشش

درچند فصل دیگری بیاناتی داردکه بررمزاست وکسانی‌که باصول وزبان وی آشنائی ندارند ازدرك آن سخنان ناتوانند.

دربند ۸۳ درفصل جدائی‌گوید: دریکی ازشب‌ها هرمس دربرابر آفتابی‌که درهیکل نور بود بایستاد ونمازگذارد وچون سپیدهٔ صبح دمید سرزمینی رابدیدکه همچنان تاریك و ظلمانی است وچنان دریافت‌که خشم وغضب خدا آن سرزمین رابگرفته است پس به خدای پناه برد وگفت ای پدر مرا ازهمسایگان بدنجات بده پس ندا آمدکه دست خود به طناب شعاع نور بیاویز وخود رابه جایگاه شرفات‌کرم برسان وهمچنین فصولی دیگر برمز بیاورده است و آخرالامر دروصیت نامهٔ خودگوید: خوی واخلاق شما نباید بمانند اخلاق زنان درحجله باشد. حکماء بزرگ درروزگاران‌گذشته یعنی آن زمان‌که حکمت بروش خطابی بود نه برهانی مانند... مردانی بودند بس بزرگ وخداوندشأن وشوکت.

و بطور اختصار قواعد زاویه نشینی وذکر اهل‌الله راشرح داده است و بشرح بعضی ازاصطلاحات ذوقی پرداخته است. (تلویحات‌ص۱۲۱،۱۱۰)

شیخ درکتاب مقاومات خودگوید: این‌کتاب یعنی مقاومات تقریباً بمنزلهٔ لواحق همان‌کتاب تلویحات‌است‌ودرین‌کتاب آنچه ازمطالب تلویحات نیاز باصلاح داشته است‌اصلاح کرده‌ایم. وبنابراین‌کتاب مقاومات چیزی نیست بجز تکرار وتوضیح آنچه درتلویحات آمده است بانظری‌که جنبه‌های اشراقی بیشتری دارد.

کتاب‌المشارع والمطارحات: شیخ درمقدمهٔاین‌کتاب‌گوید: این‌کتاب مشتمل برعلوم سه‌گانه است‌که برحسب خواست شما براداران نوشتم ومباحث وضوابطی رادرآن نهادم آن مباحث وضوابطی‌که درکتب دیگر یافت نمی‌شود وبطور جد نافع وسودمند است وازمستخرجات ومتصرفات خرد خود من می‌باشد ومع‌ذلك دراین ضوابط ازمآخذ مشائیان خارج نشدم واگر نکته‌ها ولطیفه‌هایی درآن نهادم‌که ازقواعد شریف دانش اشراقی است بطور قطع فزون است ازآنچه مشائیان آورده‌اند وهرآن‌کس‌که‌کوشش‌کند وانصاف دهددرمی‌یابد بعد از اندیشه کتب مشائیان ، وبدان‌امر برخورد که دیگران برخورده‌اند وهر آن‌کس که درعلوم بحثی مهارت‌کامل نیافته باشد اورا راهی بدریافت حکمت‌اشراق نباشد ولازم است‌که این‌کتاب قبل ازحکمت‌اشراق مورد مطالعه قرارگیرد.

باید دانست‌که من دراین‌کتاب رعایت ترتیب رانکرده‌ام وبلکه اصولا غرض ما در این‌کتاب بحث است واگرچه احیاناً بعلوم متفرقه پایان‌یابد، وشخصی‌که خواستار حکمت بحثی است هنگامیکه این بخش را (حکمت بحثی را) بدرستی دریافت و دانش او و در این باب استوار شد آن‌گاه روا باشدکه‌گام درریاضات‌گذارد ووارد دراشراق شود تا بعضی ازمبادی اشراق راشاهده‌کند.

www.IrPDF.com

اما صورتهای سه‌گانه حکمت اشراق عبارت است از: ۱ـ اینکه علم‌به‌حکمت اشراق حاصل نمی‌شود مگرپس‌از اشراق‌انوارالهی. ۲ـ نخستین‌شرط شروع درحکمت‌اشراق‌انسلاخ از دنیاست واوسط آن مشاهدهٔ انوارالهیه است وآخر آن راپایانی نیست.

دراینجا سومین صورت حکمت اشراق راباجمال برگذار کرده است وپس ازبیانی گوید: این کتاب شامل یک دوره فلسفه است‌درقسمت الهیات ومباحثی‌ازطبیعیات،دراین کتاب همانطور که خودگوید روش مشائیان رارعایت کرده است نهایت درپاره‌ای ازموارد همانطورکه در سایر رسائلش دیده می‌شود ازروش مشائیان خارج می‌گردد وجنبه‌های ذوقی راابراز می کند و حملاتی‌بر پیروان مشاء می کند. پس معلوم شدکه اصولا شهاب‌الدین معتقد است که طالب حق باید نخست حکمت بحثی رابه کمال رساند وسپس به حکمت ذوقی بپردازد. وبنابراین روش تعلیم‌وی‌این‌بوده‌است که اولا قواعد حکمت مشاء راشرح داده وبرای پیروان خودبنویسد وسپس بپردازد به حکمت اشراق ودرحقیقت حکمت بحثی راسقدمهٔ حکمت‌ذوقی‌می‌داندوازهمین جهت‌است که درمشرع هفتم این کتاب بطورکلی ازروش مشائیان خارج و درمسائلی مانند علم واجب الوجود، مفارقات، بقاء نفس، سعادت واموری دیگر،روش ذوقی را دنبال می کند. درمباحث مربوط به علم به مغیبات مطالبی راعنوان می‌کندکه تقریباً همان مباحث حکمت اشراق است:

وگوید: «اماالفضلاء فریاضاتهم وعلومهم مرموزة وربماتوجدفی حکمةالاشراق ان کان الطالب لهفطرة تامه» منظور وی ازحکمت اشراق دراین کتاب،کتاب حکمت اشراق نیست بلکه منظور حکمتی است که مبتنی برروش اشراق است. سپس‌گوید: «علی آن‌للحکمة ـ خمیرة ماانقطعت عن‌العالم ابدآ».

(تلویحات ص ۱۱۰ تا ۱۲۱)

درآخرکتاب شمه‌ای ازحال خود راشرح داده وگوید: «قدبلغ سنی‌الی قرب من‌ثلثین سنة واکثر عمری فی الاسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع ولم اجد من عنده خبر من العلوم الشریفةولامن یؤمن‌بها.اوصیکم اخوانی بالانقطاع الی‌اللهوالمداومة علی التجرید ومفتاح هذه‌الاشیاء مستودع فی‌کتابی (حکمةالاشراق) ولم نذکره فی‌موضع علی ماذکرناه هنالك و تدرتبا لهخطآ یخصه حذراً لاذاعته» بطوریکه ملاحظه می‌شود مطلب عجیبی را و یاراز عجیبی رافاش کرده است لکن برای من معلوم نشدکه منظور وی ازخطی که اختصاص به حکمت اشراق داده است چیست؟.

نظام آفرینش

قبلا درباب اصول کلی جهان بینی‌شهاب‌الدین بحث شد ودید وی نسبت به عالم ماده وجهان ناسوت نموده شد وبعداً هم درباب نظام آفرینش ازنظر شیخ اشراق بحث خواهیم

سی و هشت

کرد دراین جا فقط باین نکته اشاره می‌کنم که نظام آفرینش ازنظر فلسفهٔ مشاء اسلامی برمبنای عقول عشره براصل یافتن سنخیت تامه میان علت ومعلول واینکه ازامری بسیط ازتمام جهت تنها یک معلول صادر می‌شود قرارگرفته است زیرا درفلسفهٔ مشاءموجودات کلامتباینةالوجوداند وجهان مادی وروحانی مطلقاً بهم ارتباطی ندارند ودرجهان ماده هم موجوداتمتباین‌الوجوداند.

پس باید راهی پیدا کرد که صدور ماده راازامر مجردبسیط وهمچنین صدورکثرت را ازوحدت‌توجیه کرد وهمین‌طور نظام آفرینش شیخ‌شهاب‌الدین‌را برمبنای‌انوار طولیه وعرضیه و اشراقات متعاکسه براصل و اساس تباین موجودات عالم غیب و شهادت و همچنین سنخیت میان موجودات جهان شهادت وپیداکردن تکثر درنور دوم که منشأ اشراقات متکثر باشد و همین طور راه حلی که افلاطون درارباب انواع و مثل عقلانی و نوری پیدا کرده است که از اشخاص شروع می‌کندتا به‌مثل‌الامثال ومثل‌اعلی پایان می‌پذیرد. همهٔ این نظرها واقوال برمبنای اختلاف وتباین موجودات است لکن بنابر اساس اصالت وجودیان که وجود رامشترك معنوی می‌دانند و آن را درتمام موجودات از لحاظ ذات یکی می‌دانند نهایت درمراتب و مدارج مختلف این اشکالات وجود ندارد تامتوسل باینگونه توجیهات شوند وبلکه یک طرف وجود مبدءالمبادی است وطرف دیگر آن هیولای اولی است ودراین وسط برحسب‌مراتب موجودات مختلف واقع‌اند.

مجموعهٔسوم مصنفات‌شیخ‌شهاب‌الدین

این مجموعه باهتمام آقای دکتر سیدحسین نصر چاپ شده است وشامل چهارده رساله است. مجموعهٔ این چهارده رساله که رسائل فارسی شیخ‌شهاب‌الدین است با تفاوتی که درآنها هست مباحث ومسائلی راکه اغلب بزبان رمز واشارت است درموضوعات مختلف فلسفهٔ بحثی وذوقی مطرح میکند و احیاناً مسائل کلامی وعرفانی‌را بیان می‌کند. آن‌رسائل عبارتند از:

۱- پرتونامه که شامل یکدوره فلسفه الهی است بطور خلاصه ومسائلی مانندزمان، مکان، کون وفساد نفس‌را که از دشوارترین مباحث فلسفه است مطرح می‌کند.

بحث جالب این رساله «من» متفکر است یعنی آنچه در نظر وی مبدأ اندیشهٔ اثبات وجود است همانطورکه‌بعدها دکارت‌این‌روش‌را بکار برده‌است والبته شیخ‌الرئیس نیز در آخر کتاب اشارات بیان خاصی دراین خصوص دارد وشیخ شهاب در رسائل دیگرش نیز مطالبی دراین باب دارد.

اوگوید: استبصار دیگر آنست که خودرا می‌گویی «من» وهرچه در تن تست همه‌را اشارت توانی کرد به «او» وهرچه «او»را «او» توانی‌گفت نه‌گویندهٔ «من» است از تو، که‌آنچه ترا اوست «من» و «تو» نباشد.

ملاحظه می‌شودکه دراین رساله‌از«من» مشارالیه که محور شخصیت‌ها است شروع

می‌کند تا وجود اورا جسماً وروحاً ثابت کند و بعد از آن قوای نفس و روح مجردرا مورد بحث قرار میدهد وازاین طریق ازادنی باعلی می‌رود و طرق برهان «ان»را می‌پیماید وازاین راه ذات مبدءالمادی‌را ثابت می‌کند.

دراین رساله نظام عالم وجودرا بروش مشائیان بیان می‌کند لکن در خلال مباحث آن رنگ فلسفهٔ اشراق هست.

۲- هیاکل‌النور، دراین رساله بحث‌دگرگون میشود و اصولاً کلمهٔ «هیکل» خود نمودار دگرگونی فکری اوست دراین برههٔ از زمان او، همانطورکه اشارت رفت این رساله شامل هفت هیکل است ویکی از دلائلی که وی از باطنیه متأثر شده است برگزیدن همین نام است زیرا اسماعیلیان نیز از هیاکل هفت‌گانه نام‌برده‌اند. البته اگرچه سخن آنها مرموز است لکن ممکن است منظور آنها از هفت‌هیکل عناصر اربعه باشد باضافهٔ موالید ثلث.

شیخ اشراق کلمهٔ هیکل‌را درکتب دیگرش نیز بکار برده است وظاهراً در آن کتب بمعنی جسم وکالبد انسان بکار برده است ومی‌دانیم که کلمهٔ هیکل و هیاکل در ادبیات پارسی قدیم بکار برده شده است. صابئیان نیز این اصطلاح‌را بکار برده‌اند و ظاهراً بمعنی سیارات سبع گرفته‌اند.

بحث دراینکه شیخ بطور تحقیق هفت هیکل‌را ازکجاگرفته است وآیا باهفت‌ستاره‌ای که صابئیان پرستش می‌کردند رابطه‌دارد یا نه ویا مربوط به معابد زردشتی است از عهدهٔ این مقالت خارج است.

درکتاب حکمت‌الاشراق کلمهٔ هفت مسلک‌را نیز آورده است که بقول قطب منظور حواس پنجگانه ظاهری باضافهٔ قوهٔ متخیله و ناطقه است وازاین جهت است که عالم مثل معلقه‌را اقلیم هشتم نامیده است.

یکی از اموری که جالب توجه است اینکه شیخ اورادو دعاهای خودرا متوجه سیارگان وکواکب‌آسمانی کرده است واین معنی درادب پارسی همچنان جلوه‌گری داشته و دارد .

ممکن است منظور شیخ از هیاکل محورهای وجودی باشد که مظاهر حق‌اند.دراین رساله نیز از «من» اندیشنده وخرد بحث کرده است.

۳- الواح عمادیه- برگزیدن کلمهٔ «الواح» برای این رساله نیز جالب است‌و ظاهراً بدین مناسبت است که بحث اساسی این رساله حواس ظاهره ونحوهٔ ادراك است.

دراین رساله قاعدهٔ امکان اشرف مورد بررسی قرارگرفته است.

٤- رسالةالطیر - بدیهی است که توجه بنام این رساله مارا بسیر و سیاحت روحانی می‌کشاند وازاین نام معلوم می‌شود که شیخ روش سیر وسلوك‌را نموده است البته این سیر و

سلوك را بزبان رمز ودر لباس حکایت گوید.

حکایت این است که چندتن شکارچی برای شکار به صحرا میروند و دامهای خودرا می‌گسترند و دانه‌های لازم می‌پراکنند تا مرغان‌را بدام اندازند ووقایع بعدی.

۵- آواز پر جبرئیل: دراین رساله که از نام آن نفحات روحانی استشمام می‌شود داستان کوچکی مطرح می‌گردد وآن اینکه: شیخ اشراق به خانقاهی میرود که آن‌را دودراست یکی از آن‌دو به صحرا ودشت و بیابان است و آن‌دگر به شهر وآبادی. وی‌ازدرشهری وارد می‌شود و آن‌را محکم و استوار می‌بنددوبسوی‌آن درکه بطرف صحرااست‌روان‌می‌شوددر بین راه به ده‌تن‌مردان کارآزموده وپیر خوش‌سیما بر میخورد که هیبت و ابهت آنها ویرا مرعوب می‌کند مدتی بنزد آنان میماند و مسائلی‌را از راز آفرینش مطرح می‌کند وپرسش‌های‌شگفت آور می‌نماید که همه‌را پاسخ می‌شنود.

۶- عقل سرخ- این عنوان نیز خود رمزی است که کمتر بکار برده شده است‌ونا چار متصف کردن‌عقل که امری‌مجردوغیرمادی‌است به صفت مادی غیر ازرمز وکنایت‌چیزی دیگر نمیتواند باشد.

دراین رساله از زبان مرغان وپرندگان حکایت کند،شیخ خود دراین سیر وسلوک به کالبد وصورت پرندگان درمی‌آید وسفر می‌کندآن پرنده‌ای که شیخ به کالبدآن‌در می‌آید «باز» است و ناچار در جمع بازان به سیر و سیاحت می‌پردازد و مدتها با آنها همنشین می‌شود وبهرطرف پرواز می‌کند واز شگفتیهای روزگار وحوادث‌جهان آگاه می‌شود واز همسفرا ن‌خود چیزها می‌آموزد واز اسرار کوه قاف آگاه می‌شود.

۷- روزی با جماعت صوفیان- دراین سیر نیز اصول سیروسلوك عملی مطرح‌می‌شود که شیخ روزی‌را باگروهی از صوفیان در خانقاه می‌گذراند واز هرسو سخنی گفته می‌شود . هرکس از زبان مرشدش گفتاری گوید وپرسشهائی که از مرشد و راهنمای خود کرده است بازگو می‌کند، نوبت به شیخ شهاب می‌رسد. وی که در خرقهٔ درویشان قرارگرفته است ازربان نخستین مرشدش حکایتها کند وپرسش‌هائی که از پیرخود کرده وپاسخهائی که شنیده بازگوید وازاین‌راه بسیاری از اسرار جهان‌را بشکافد.

۸- درحال طفولیت ـ ممکن است نظر شیخ طفولیت در دانش باشد درهرحال دراین رساله از دوران کودکی خود سخن می‌گوید و وقایع آن زمان‌را بیاد می‌آورد وگوید چگونه انوار ملکوتی در دل‌من بتابید وبه دانش روی آوردم ودراین راه رنجها کشیدم تا آموزگاری بیافتم واز انفاس قدسی او بهره‌ها برگرفتم وبیک بارگی از برکت انفاس این استاد و پیر مرشد خود متجلی شدم ودم قدسی او درمن دمیده رسوخ کرد ودرهای علم‌لدنی بروی‌م باز شد .

چهل ویک

۹- در حقیقت عشق- اصولا شیخ اشراق در باب نظام آفرینش جهان برای عشق اهمیت بسیار قائل است دراین رساله حقیقت عشق‌را بنحو جالبی بیان کرده است عشق بمعنی عام‌را ساری در تمام موجودات جهان می‌داند همچنانکه ملاصدرای شیرازی بعدها این عنوان‌را برای حل بسیاری از مسائل برگزیده است.

شیخ شهاب‌گوید: همهٔ موجودات بحکم عشق فطری درجریان وحرکت‌اند و اساس جهان آفرینش بر عشق است از خلقت آدم‌خاکی متصاعداً تا ملکوتیان مجرد، همه متحرك به عشق‌اند، عشق حقیقی که عشق اکبر است شوق به لقای حق است واین است‌نیروی جاذبهٔ جهان واین است مبدء شور وشرهای آفرینش و آنچه حافظ و نگهبان موجودات جهان است عشق عالی است، عشقی که ساری در تمام موجودات است ، اگرعشق نمی‌بود موجودات کلا وطراً مضمحل میشدند.

سپس به زبان رمز واشارت سیر و سلوك حقیقی‌را شرح می‌دهد و باز می‌نماید که سالک باید از پنج دروازه بگذرد وآن پنج دروازهٔ عشق است واین همان پنج‌دری است که زلیخا از آن می‌گذرد تا بوصال معشوق خود برسد(البته‌در داستان یوسف‌و زلیخاهفت درست). همهٔ موجودات جهان درسیر بطرف معشوق خود رنجها می‌کشند ودشواریها تحمل می‌کنند تا بوصال او برسند وازشراب عشق ازلی سیراب شوند، غایت ونهایت این عشق تشبه به خداست که مرتبت یحبهم ویحبون‌الله است.

عاشقان حقیقی‌می‌دانندکه دیدهٔ خفاش راطاقت مشاهدهٔ جمال آفتاب نیست، هم‌نظر محبوب رابرجمال اوگمارند وخود به تمام ازمیان بیرون روند.

۱۰- لغت موران- دراین رساله شیخ به‌کالبد موران درآید وصورت وشکل موران به خودگیرد وبا آنها همگام شود وبزبان رمز واشارت راه وروش سیر وسلوك رابیان کند وازموران چیزها آموزد.

موران رنجور جهت بدست‌آوردن روزی خود بدشت وصحرا روند وتحمل دشواریها کنند وریاضتها کشند که فرمود «یاایتهاالنمل ادخلوامساکنکم لایحطمنکم سلیمان وجنوده». وهمین مور،گاهی آن‌چنان متجلی بانوار ملکوتی شودکه رهنمای سلیمان‌گردد وناجی وی شود:

چون سلیمان کرد با چندان کمال
پیش موران ازسر عجز این سؤال
گفت برگوای زمن آغشته‌تر
تا کدامین گل بغم بسرشته‌تر

www.IrPDF.com

داد آن ساعت جوابش مور لنگ
گفت خشت واپسین درگور تنگ
واپسین خشتی که پیوندد بخاك
منقطع گردد همه امید پاك

دراین رساله حکایاتی دیگر اززبان حیوانات وحشرات ومرغان بمانند لاك‌پشت و خفاش وهدهد وبومان وآمدن مرغان بنزد سلیمان به جز عندلیب و عقاب و عتاب سلیمان عندلیب راوپرسش ازعلت غیبت او وحکایت جام‌گیتی نمای کیخسرو که کنایت ازدل صافی عارفان است وداستان اُنس‌گرفتن شخصی با پادشاه جنیان بطور اختصار آمده است که هریک برای نتیجهٔ خاص عرفانی است.

۱۱- صفیرسیمرغ- دراین رساله که جنبه‌های رمزی آن بسیار است وسابقهٔ تاریخی عمیقی نیز دارد بزبان رمز وکنایت مراحلی ازسیر وسلوك بیان شده است.

سیمرغ اززمان باستان درادبیات ایران نقش مؤثری داشته است وازآن بعنوان شاه مرغان نام برده شده است.

درادبیات قدیم ومتون مذهبی وادبی ایران باستان موردتوجه قرارگرفته است‌بیش‌از آنچه هدهد درعهد عتیق.

ممکن است سیمرغ کنایت ازرب‌النوع بزرگ باشد، البته درکتاب منطق‌الطیر، عطار اساس کار خود رابررسیدن به سیمرغ قرار داده است. مرغان همه طالب وصال او می‌شوند. بنابراین درمنطق‌الطیر سیمرغ سمبل‌الوهیت است.

وعجیب است که هدهد مرغ سلیمان سمت ارشاد وهدایت مرغان راپیدا می‌کند. از این مرغ اخوان الصفا بعنوان واسطهٔ محبت نام برده‌اند.

درهرحال شیخ شهاب‌الدین دراین رساله بدایات سلوك ومقاصد آن راشرح می‌دهد و گوید کمال انسانیت فناءفی‌الله است که آخرین مرحلهٔ سیر وسلوك است.

۱۲- بستان القلوب- این رساله راظاهراً شیخ درسپاهان نوشته است چنانکه خود در مقدمهٔ آن باین معنی اشارت کرده است. دراین رساله مسائلی ازفن منطق وفلسفهٔ الهی راموردبحث قرار می‌دهد ومعجزات وخوارق عادات‌راتوجیه وتفسیر می‌کند.

۱۳- رسالهٔ یزدان شناخت- دراین رساله که شامل سه بابست شیخ شهاب مسائلی مانند اثبات مبدءالمبادی ، معرفت نفس ونبوت راموردمطالعه وبحث قرار می‌دهد.

۱٤- رسالةالابراج- این رساله شامل دستورات وتوصیه‌هائی است برای اخوان التجرید واهل سیر وسلوك.

همانطورکه اشارت رفت شیخ ازنخستین‌گامی که دربحث وحکمت می‌گذارد بـــا زمینه های ذوقی وعرفانی که ذاتاً داشته است وارد می‌شود نهایت معتقد است که فلسفهٔ بحثی مقدمهٔ فلسفهٔ ذوقی است وطالبان حکمت‌اشراق بناچار باید نخست حکمت بحثی رافراگیرند و آن مرحله رابگذرانند وسپس به حکمت ذوقی بپردازند و اصولا خلیفه وقطب زمان کسی است که هم درحکمت بحثی سرآمد باشد وهم درحکمت ذوقی وچون شیخ خود در هردو بخش سیری به سزا کرده وبمرتبت کمال رسیده است قطب زمان است.

وهمانطورکه صوفیان شریعت راپل وقنطرهٔ طریقت می‌دانند وطریقت راوسیلهٔ نیل به حقیقت وگویند: «الشریعة قنطرة‌الطریقة والطریقة قنطرة الحقیقه» شیخ‌شهاب‌الدین حکمت بحثیه راقنطرهٔ حکمت ذوقی می‌داندگو اینکه شیخ کاملا خود راپای‌بند به‌شریعت نشان می‌دهدو حقایق ادیان راپذیرفته است همچنانکه درمطاوی کلمات خود ازآیات واخبار اسلامی وسخنان بزرگان‌وانبیاء دیگر نیز طرفی بسیار می‌آورد وبدانها استناد می کند.

سخنی چند در اطراف کتاب حکمة‌الاشراق

چنانکه اشارت رفت شیخ‌گوید: من زنده‌کنندهٔ حکمت مشارقه‌ام. قطب‌الدین در توضیح متن‌گوید: چه‌آنکه اشراق رابه‌معنی‌تابش وتجلیات انوار بدانیم ویا حکمتی که معمول درمشرق زمین بوده است تفاوتی ندارد زیرا حکمت مشرق زمین همان حکمت اشراق است و اساس وپایهٔ آن برذوق واشراق است نه بحث.

باری کتاب حکمة‌الاشراق شامل دوبخش است: بخش اول درضوابط فکر است کــه همان منطق باشد وبخش دوم درانوار الهیه است وترتیب صدور انوارطولیه وعرضیه ومسائلی دیگر.

بخش اول شامل سه مقالت است باین ترتیب: مقالهٔ اول درمعارف وتعریف، مقالهٔ دوم دربرهان ومبادی آن، مقالهٔ سوم درمغالطات وبعضی ازحکومات ونکته هائی که بیــن مشائیان واشراقیان است.

بخش دوم شامل پنج مقالت است: مقالهٔ اول درنور وحقیقت آنست ودرنورالانوار و آنچه ازوصادر می‌شود، مقالهٔ دوم درترتیب وجوداست بطریق اشراقیان، مقالهٔ سوم درکیفیت فعل نورالانوار وانوار قاهره است، مقالهٔ چهارم دربرازخ وهیآت آنها وترکیبات عنصری است، مقالهٔ پنجم درمعاد ونبوات ومنامات است.

چهل و چهار

نوآوریهای شیخ درمنطق

قبلا باید تذکر داد که شیخ شهاب‌الدین درترتیب کار خود ازمشائیان اسلامی پیروی کرده است باین معنی که نخست ابوابی ازمنطق رابیاورده است وسپس مسائل فلسفی راموردبحث قرار داده است واین کاری است که اغلب فیلسوفان پیش ازوی کرده‌اند به‌جز اخوان‌الصفا که منطق راباِبی ازرضیات بحساب آورده‌اند.

منطق ارسطوئی که بنام منطق صوری نامیده شده است شامل اصول وقضایائی است که مدت‌چندین قرن افکار وآراء همهٔ مردم‌اندیشمندرا بخود کشیده است ودرتمام‌دوره‌های‌فکر بشری وقرنهای‌متمادی‌حاکم براندایشه‌های‌مردم بوده‌است وبه جهاتی که جای بحث‌آن دراین جانیست گام فراترگذاردن از اصول ارسطوئی درحکم کفر وزندقه وخیانت شمرده می‌شد و بطوریکه ازمنابع تاریخی بدست می‌آید درقرون وسطی دربعضی ازکلیساهای عالم مسیحیت کلمات وقواعدوروش‌فکری‌ارسطوئی راآن‌چنان‌مقدس‌می‌دانستند که هرآن کس که درصددتخطی برمی‌آمدبانواع عقوبتها وکیفرها دچارمی‌شد. برخلاف آنچه محقق نمایان غربی ومقلدین ناآگاه آنان‌گفته‌اند وافکاری نادرست درمیان دانش پژوهان پراکنده‌اند قرون وسطائی باین معنی در جهان اسلام وجود نداشته است وهمزمان با قرون وسطای مسیحیت دین‌اسلام آزادی بی‌قید و شرط فکری به پیروان خود می‌دهد.

اصولا یکی ازپایه‌های اساسی دین‌اسلام فکر واندایشه است ونکوهش ازتقلید و پیروی ازافکار وعقاید آباء واجدادی واین معنی بارها درقرآن مجید آمده است واخبار وروایات نبوی نیز آن‌را تأیید کرده است.

دین اسلام پیروان خود رابرمی‌انگیزد که بدنبال دانش درست واندیشهٔ صحیح به اقصی نقاط کشورها سفرکنند ودراین راه چین وماچین وهند وحبش برایش برابر ومساوی است وملیت دراین مورد نقشی ندارد، حتی فرمان می‌دهد که ازااعماق دریا ویا اوج ستارگان‌دانش برگیرند.

تقلید نه‌تنها ازفلاسفهٔ یونان وارسطو ممنوع است بلکه ازهرنوع فکری نباید تقلید کرد. انسان راخدا اندیشمند وآزاد آفریده است وباید آزاد فکرکند ودانش درست ومفید راازهرکجا که هست وممکن‌است برگیرد. وازروی فکر درست‌حقایق راکشف کند وبرهمین‌اساس است که پس ازنقل علوم به جهان اسلام افکار یونانیان وبویژه ارسطو بطور دربست وبعنوان وحی منزل پذیرفته نشده است ودانشمندانی به نقد وبررسی وجرح افکار متقدمان پرداختند وحتی در منطق کسانی پیدا شدند مانند ابن‌تیمیه که اصول افکار و قضایای ارسطوئی راباباد انتقاد گرفتند. چنانکه اخوان‌الصفا نیز با وجود پیروی ازمکتب فیثاغوریان نحله ومکتبهای دیگر را مورد انتقاد قرار دادند.افکار واندیشه‌های اشعری ومعتزلی پر است ازاینگونه نقد وبررسیها.

وکسانی دیگر مانند امام غزالی درمنطق تحولی خاص بوجود آوردند ومنطق نوینی ترتیب دادند که درحقیت می‌توان آن‌را منطق عملی نامید.

شیخ‌شهاب‌الدین ازهمان ابتداء تفکر فلسفی خود نه تنها اصول فلسفهٔ مشاء را برای رسیدن به حقایق معنوی کافی ندانست،مسائل وقضایای منطقی راواژگون کرد وتازگیهائی در آن ایجاد کرده است که ما اکنون پاره‌ای ازبررسی های ویرا باز می‌نمائیم:

۱- درباب تعاریف وحدود حقیقی‌گوید: بعضی ازمردمان‌گفتاری که دلالت برماهیت چیزی کند حد نامیده‌اند وبه‌گمان آنها دلالت برذاتیات وامور داخل درحقیقت چیزها می کند ودرمقابل، آنچه خارج ازحقیقت چیزها است و درمقام شناساندن وتعریف واقع می‌شود رسم نامند.

وبدین‌ترتیب تعاریف حدی ورسمی راازنظر منطق ارسطوئی بیان می کند وسپس برد وجرح آن می‌پردازد.

وگوید:اصولا ذاتیات‌واجزاءذاتی‌چیزها وآنچه درماهیت ویا خارج ازآن‌می‌باشدوامتیاز هریک ازدیگری، قابل شناختن نمی‌باشد وبطورکلی هیچ امری به‌کنه شناخته نمی‌شود تا اجزاء داخلی ویا خارجی آن ازیکدیگر ممتازگرددوآدمی بدان حد ازدانش نمی‌رسدکه در یابد چه چیزی داخل درذات است وچه‌چیزی خارج از ذات و ازهمین جهت است‌که در دانش های آدمی شکوك ونقوض وایرادات بسیار است.

وبا این ترتیب تعریف به ذاتی چگونه ممکن‌است؟وآنچه‌راازتعریفات بعنوان تعریف حدی آورده‌اند درست نیست وتعریف وشناساندن وشناسائی چیزها تنها به لوازم وعوارض محسوس ازآنها است‌که موجب ویژگی هریک ازچیزها ازجز آن‌د گر می‌گرددوبس.

و باین ترتیب‌شیخ تعریف به حدرا مردود می‌داند و خود همه‌جا نام رسم می‌برد نه حد. دراینجا مثالی آرد وگوید : دانایان انسان‌را تعریف حدی کرده‌اند به دو جزءباصطلاح ذاتی یکی حیوان ودیگری ناطق وگفته‌اند انسان حیوانی است ناطق. از آنها می‌پرسیم که منظوراز «ناطق» استعداد نطق است . و یانفس‌ناطقه است اگر منظور استعداد نطق باشد که امری است عرضی و اگر منظور نفس ناطقه باشد که نفس ناطقه همچنان نا شناخته مانده است وشناسائی آن باموز عرضی‌و لوازم محسوسه‌است.

و هنگامیکه انسان ذاتیات خودرا نتواند بشناسد وحال آنکه نزدیکتر از او به خودش چیزی دگر نیست چگونه تواند ذاتیات چیزهای دیگررا بشناسد.

ویرانی قاعدهٔ مشائیان در تعریفات

وبدین بیان قاعدهٔ مشائیان‌را در باب تعریفات‌که مهمترین پایه‌های منطق ارسطوئی است زیرو رو می کند. وی‌در زیر همین عنوان‌می‌گوید: اکنون بایدذاتیات عامه وخاصه‌را که

مشائیان بنام «جنس و فصل» نامیده‌اند بررسی کنیم پس بآنها گوئیم شما از کجا واز چه راه دانسته‌اید که فلان امر جنس است و فلان امر فصل آیا قبلا ودر جای دیگر شناخته‌اید که امری جنس است وامری دیگر فصل؟ وسپس در تعاریف ذکر کرده‌اید ویا در همان هنگام تعریف شناخته می‌شود، هردو صورت نا ممکن و محال است زیرا تا قبلا جنس و فصل شناخته نشوند نتوان بعنوان اصل مسلم در تعریف قرار داد ، نقل کلام در همان هنگام می‌شود که جنس و فصل شناخته می‌شوند زیرا جنس وفصل نیز باید به تعریف حدی به جنس و فصل شناخته شود واگر هنگام تعریف شناخته شود دور لازم آید، مضافاً براین، ماراً رسد که گوئیم از کجا علم حاصل میشود که ذاتیات فلان امر همان باشد که ما شناخته‌ایم ودر مقام تعریف آورده‌ایم و چه بسا ذاتیاتی باشد که همچنان برما نامعلوم باشد پس چگونه می‌توان حکم جزمی کرد که فلان تعریف حدی است وبهمان تعریف رسمی. این ایراد درکلمات متأخران مانند میر سید شریف وجز آنها دیده میشود لکن تا انجا که نگارنده بررسی کرده است پس از زمان شیخ اشراق اینگونه نقوض و ایرادات مستدل پیدا شده است وپیش از وی ایرادات به صورت وشکل دیگری شده است که اکنون جای بحث آن نیست.

۲- درباب محصورات وتقسیم قضایا از لحاظ موضوع شیخ اشراق نخست قضایای شخصیه‌را بی اعتبار می‌داند چنانکه دیگران هم گفته‌اند که جزئی نه کاسب است ونه مکتسب .

وی منکر قضیهٔ جزئیه است و ثانیاً قضایای مهمله‌راهم با بیانی خاص از درجهٔ اعتبار ساقط می‌داند وثالثاً گوید قضایای بعضیه بناچار باید به کلیات بازگردد زیرا در قضیهٔ «بعض الحیوان انسان» گوید: بعض مهمل است و ابعاض هرچیزی بسیار است ومثلاً حیوان‌را بعض های زیادی است که بعضی انسانند وبعضی گاوند وبعضی حمار و.... پس عنوان بعض را موضوع قضیه قرار دادن مفید فائده نیست مضافاً براینکه آن عده از حیوانها که انسانند همه‌اند نه بعضی زیرا حیوانات چندگروه اند یک‌گروه آن همه انسانند و یک‌گروه آن همه گاوند و.... پس آن عده از حیوانات که انسانند همه انسانند پس بعض حیوان انسان باین باز می‌گردد که آن افراد حیوان که انسانند همه انسانند و بدین ترتیب همه قضایارا به کلیه برمی‌گرداند.

۳- پس از اینکه همه قضایارا به کلیه باز می‌گرداند قضایای محصله و معدوله‌را بررسی می‌کند و ثابت می‌کند که همه قضایا موجبه‌اند ودر هر قضیه نوعی از ایجاب است باین بیان :

هر قضیه‌ای مرکب است از موضوع محمول مانند« زید کاتب است».

و قضیهٔ سالبه عبارت از قضیه‌ایست که در آن بوسیلهٔ حرف سلب ربطو رابطه برداشته می‌شود و مثلا اگر قضیهٔ بالا بصورت‌سالبه‌درآید وگفته شود «زید کاتب نیست» باین‌معنی‌است که کتابت برای « زید » نیست و بوسیلهٔ حرف‌سلب‌یعنی «نیست» کتابت از زید برداشته می‌شود .

معمولا در زبان عربی در سلب بسیط حرف سلب مقدم بر رابطه است تا اینکه آن رابطه‌را نفی کند. چنانکه‌گفته می‌شود «زید لیس هوکاتباً» واگر حرف سلب رفع نسبت نکند باین معنی که وابسته به رابطه شود، قضیه موجبه می‌شود نهایت موجبه معدوله مانند«زید هولاکاتب» یعنی «زیدلاکاتب است» ویا « زید غیر نویسنده است» ودر این‌صورت حرف سلب بعد از رابطه ذکر می‌شود. ودر پاره‌ای‌از زبانهاتقدم وتأخر حرف سلب اثری ندارد بلکه تا آن هنگام که ربط وجود داشته باشد وحاصل باشد قضیه موجبه است.

در هرحال در هر قضیه‌ای اعم ازاینکه سالبه باشد یا موجبه، محصله باشد یا معدوله، موضوعی لازم است‌وباید وجودی‌باشد، حال آن موضوع در ذهن باشد یا در خارج ، نهایت حکم موجب ذهنی‌را موضوع ذهنی لازم است و خارجی‌را موضوع خارجی، زیرا در قضایا نفیاً و اثباتاً موضوعی لازم است تا چیزی بدان حمل شود یا از آن برداشته شود که«ثبوت شیء‌لشیء اونفیه عنه مستلزم «لثبوت مثبت‌له» آن موضوع گاه در ذهن است وگاه در خارج.

البته در هنگامی که در خارج موجود است، در ذهن نیز موجوداست، پس همهٔقضایا بنوعی موجبه است و نیاز به موضوع دارد وبدین ترتیب قضایا منحصر می‌شود در موجبهٔ کلیه

۴- در باب جهات قضایا شیخ شهاب همهٔ جهات‌رابه ضروریه‌باز می‌گرداندویا بقول وی بتاته، بدین بیان:

نسبت محمول به موضوع فی‌نفس‌الامر یا ضروری الوجود است که‌دراین صورت قضیه واجبه است ویا ضروری‌العدم است که ممتنعه است ویا غیر ضروری‌الوجود والعدم‌است که ممکنه است مثال اول « انسان حیوان است» مثال دوم «انسان حجر است» مثال سوم «انسان کاتب است».

دراینجاگوئیم اولا نسبت نفس‌الامری قضایا وامور آنطورکه هست برای ما معلوم نیست وآنچه ما می‌دانیم نسبت‌هائی است که در ذهن خود ساخته‌ایم وبرساختهٔ ذهنی خودرا بصورت ضرورت و امتناع وجز آن بیان می‌کنیم وآنچه در واقع هست که احیاناً مارا بدان آگاهی نیست تابع اراده واختیار ودانش‌مانیست وخود آنطورکه آفریده شده است هست اعم ازاینکه موجود اندیشنده‌ای باشد یا نباشد پس واقعیت چیزهاتابع دانائی و نادانی مانیست و ثانیاً نسبت‌های خارجیه یکی بیش نیست و آن وجوب وضرورت‌است‌که «الشی ءمالم یجب لم‌یوجد» وامکان ، امتناع و وجوب از مفاهیم اعتباری ذهنی انـدبااین بیان گوئیم اماهمین

چهل و هشت

مفاهیم و اعتبارات ذهنی‌هم بدین‌صورت است که مثلا عامهٔ مردم از امکان آن خواهند که تنها ممتنع نباشد که هم شامل ممکن شودوهم شامل واجب‌حال‌به‌بینیم که ضرورت‌یعنی‌چه.

منظور از ضرورت این است که امری بر حسب وجود برای چیزی ضروری وحتمی باشد ودراین صورت می‌توانیم بگوئیم که ممکن‌را امکان ضروری است وممتنع‌را امتناع ضروری است و واجب‌را وجوب، پس حق داریم که وجوب، امکان و امتناع را جزء محمول قراردهیم وقضایارا در همهٔ احوال به ضروریه برگردانیم و مثلا بگوئیم « هرانسان بالضرورة ممکن‌است که نویسنده باشد» یعنی امکان کتابت برای او ضروری است ویا وجوب حیوانیت برای او ضروری است و یا امتناع حجر بودن برای او ضروری است و این همان ضروریهٔ بتاته است.

پس ما اگر در علوم از امکان وامتناع چیزی جستجو می‌کنیم ازاین باب است که جزء خواست ومطلوب ماست، البته در آن صورت نمی‌توانیم امتناع وامکان‌را جزء محمول مقطوع خود قرار دهیم چون هنوز برای‌ما مجهول است‌و مطلوب‌است حصول آن.

وبا این فرض مامی‌توانیم حتی قضایای وقتیه ویا منتشره‌را بصورت ضروریه بیاوریم ومثلا بگوئیم«کل انسان بالضرورة هو متنفس وقتاًما» ویا « بالضرورة هو ممتنع‌التنفس‌وقتاًما» البته اگر قضیه بالذات ودر نفس‌الامر ضروری باشد آن‌را تنها جهت ربط کافی است «کل انسان بالضرورة حیوان».

و اصولا می‌توانیم پس از اینکه متعرض جهات شدیم حرف سلب‌را برداریم زیـرا سلب تمام وکامل همان ضرورت است.

ونیز این‌را باید دانست که قضیه تنها بمجرد ایجاب قضیه نیست و بلکه باعتبارسلب نیز قضیه است زیرا همانطورکه اشارت رفت احکام سلبی‌نیز ایجاب می‌کند که موضوع‌حکم آنها در موطنی موجود باشد تا بتوان از آن سلب نسبت کرد.

حتی سالبهٔ بانتفاع موضوع هم باید در ذهن موضوعی داشته باشد.

۵- پس بنابرآنچه‌گذشت فرق بین سوالب وموجبات ازلحاظ نیاز بموضوع و عدم آن منحصر به قضایای‌شخصیه است نه‌کلیه . زیرا بیان شد‌که درکلیات سالبهٔ آنهـا هم موجبه است .

۶- دیگر آنکه حرف سلب در قضایای سالبه جزء تصدیق است نه برطرف‌کنندهٔ تصدیق و مثلا در قضیهٔ «زیدلیس بکاتب» تصور زید وتصورکتابت وتصور نفی‌آن‌کتابت همه از اجزاء تصدیق‌اند تا حکم حاصل شود.

۷- بنا بر مقدمات بالا درشکل اول یک ضرب بیش نخواهد بود وآن ترتیب قیاسی است از دوموجبهٔ کلیهٔ بتاته.

۸- وی‌گوید اصولا شکل چهارم صورت قیاس ندارد واز درجهٔ اعتبار ساقط است و

وشکل کامل همان شکل اولست که آنهم با مقدمات یاد شده یک ضرب بیش در آن نمی‌توان فرض کرد تا بقول مشائیان منتج و غیر منتج آن‌را بر شمرد.

شکل دوم وسوم نیز بازگشت به شکل اول می‌کنند.

۹- شیخ شهاب‌الدین حسیات‌را طبق قاعدهٔ اشراق باقسامی منقسم کرده است و استقراء‌را جزء حسیات بحساب آورده است زیرا استقراء تام غیر مقدور است و ناقص هم‌مفید هیچ چیز نیست پس احکام استقرائی داخل در احکام حدسی است.

۱۰- شیخ در باب مغالطات مسائلی‌را مطرح کرده است و بر اساس کار خود که همهٔ قضایارا به یک قضیه موجبهٔ کلیه برمی‌گرداند وبا توجه باینکه شناخت ذاتیات چیزها نا ممکن است مواردی از مغالطات‌را بر شمرده است و اشتباهاتی که مشائیان‌هم بر مبنای خود وهم بر مبنای واقع ویا غفلت از نکته‌هائی که اشراقیان بدانها دست یافته‌اند مرتکب شده‌اند بر شمرده است.

۱۱- در باب عکس قضایاگوید: مشائیان عکس قضایارا از دوراه ثابت کرده‌اند یکی از راه برهان افتراض ودیگر از راه دلیل خلف وحال اینکه خلف در اثبات عکس براساس افتراض است ودراین مورد توضیحاتی ارزنده داده است.

۱۲- درتعریف عرض مشائیان سخت اشتباه کرده‌اند زیراگفته‌اند« عرض چیزی‌است که قائم بغیر یعنی جوهر باشد» ویا موجود در موضوع باشد باقید اینکه«لاکجزء منه» در- حالی که نیازی باین قید نیست وتعریف کامل آن این است که گفته شود« عرض چیزی است که حال وشایع در غیر خود باشدبالکل».

والبته مشائیان این قیدرا ازاین جهت آورده‌اند تا صورت‌را که خود جوهر می‌دانند وجزء جسم‌است‌از تعریف‌خارج کنند وحال آنکه جسم مرکب از ماده وصورت نیست.

۱۳- مشائیان‌گویند موجودات درحال وجود وآن‌گاه که از حالت لااقتضائی‌خارج شوند و بسبب وجود علت موجود شوندحالت امکانی‌را ازدست می‌دهند وتبدیل به واجب می‌شوند. شیخ‌گوید این بیان درست نیست وممکنات در هرحال ممکنات‌اند چه قبل از تحقق علت وجود آنها یا بعد از وجود، زیرا امکان‌امری‌است ذاتی آنهاالبته‌این‌بحث‌هست که‌ممکنات تنها در وجود وایجاد نیاز بعلت دارند ویاهم در وجود وهم در بقاءواین‌بحث‌امر دیگری‌است.

۱٤- وجود وماهیت وامکان... وامثال‌آنهاهمه از اعتبارات عقلی‌اند بر خلاف آنچه مشائیان‌گویند.

۱۵- شیخ‌گوید بنا برگفتهٔ مشائیان‌که تعریف حقیقی تعریف حدی است لازم آید که هیچ چیزی در عالم شناخته نشود زیرا اشارت رفت که‌فصول جواهر مجهول‌است‌وجوهریت

وجوهررا هم خود مشائیان بامری سلبی تعریف کرده‌اند که «موجود لاموضوع» باشد وباز خود قبول دارند که نفس و مفارقات دیگررا فصولی است که مجهول است وبنابراین لازم آید که همهٔ امور مجهول باشد وهیچ امری شناخته نشود، وعلم ودانشی حاصل نشود.

۱۶- جسم عبارت از مجرد مقدار است که قابل امتدادات سه‌گانه است وآنطورکه مشائیان گفته‌اند مرکب از ماده وصورت نمی‌باشد واینکه مشائیان گویند اجسام همه‌درجسمیت مشترکند ودر مقدار مختلف پس مقادیر خارج از جسمیت است سخنی فاسد است ومارا رسد که گوئیم اجسام دراصل مقدار مشترك‌اند ودر جسمیت مختلف.

۱۷- تخلخل وتکاثف حقیقی وجود ندارد ودلائل کسانی که قائل به تخلخل و تکاثف حقیقی شده‌اند باطل است. دراین مسأله اصولا اتفاق رأی وجود ندارد ودر علم کلام نیز بطور مستوفی مورد بحث قرارگرفته است. در باب طبیعیات شفا نیز راجع بآن بحث شده است .

۱۸- هیولای‌عالم عناصر عبارت از مقداری است که قائم‌بنفس‌خوداست‌وبجز مقدار قائم بنفس خود،امری دیگر که پذیرای مقادیر باشد وجود ندارد.

البته شیخ شهاب‌الدین مسألهٔ مقدار مجردرا سخت مورد توجه قرار داده است و جسم‌را نفس مقدار قابل امتداد می‌داند و شاید این مطلب‌را بدین جهت دنبال می‌کند که در باب عالم اشباح وقالبهای مثالی وصورتهای‌مقداری از آن بهره‌هائی برگیرد.

۱۹- جواهر فرد وجود ندارد وقول بآن باطل و دور از حقیقت است وهر جزئی از اجزاء اجسام عالم هراندازه ریز و ناچیز باشد بازهم قابل انقسام است.

۲۰- خلاء امری است موهوم وتحقق خارجی ندارد ومابین اجسام بدان‌سان که عده‌ای گویند خلاء نیست وکسانی که پندارنددراجسام‌خلاء وجود دارد سخت در اشتباهند و اجرام بی‌رنگ وشفاف‌را با خلاء اشتباه کرده‌اند.

۲۱- درجهان مفارقات ومجردات مطلقاً عدم راه ندارد زیرا از ترکیب وعواملی که موجب نیستی وعدم‌است مبرا هستند.

۲۲- آنچه مشائیان درباب ابطال مثل‌افلاطونی گفته‌اند بی‌اساس است ووجود جهان مثل وارباب انواع امری است مسلم وبسیاری ازمسائل جهان هستی برآن استوار است.

۲۳- اینکه مشائیان گفته‌اند که امور بسیطه ازعلل مرکبه‌پدید نمی‌آیند قول‌وگفتاری بی‌اساس‌است‌وجایز است که چیزی راعلتی باشد مرکب‌ازچند امر چنانکه‌این‌مطلب بالحس- والوجدان دریافته شده است.

۲۴- اجسامیکه عدیم‌المیل اندحرکت قسری می‌پذیرند وشرط قبول حرکت قسری وجود میل طبیعی نمی‌باشد.

۲۵- ابصار آن چنانکه دیگران گفته‌اند عبارت ازخروج شعاع ازچشم وملاقات آن با مبصرات نمی‌باشد بلکه ابصار نتیجهٔ اشراف واشراق نفس است نهایت بشرط مقابلت منیر با مستنیر.

۲۶- بنابراین شعاع جسم نمی‌باشد.

۲۷- شنیدن بواسطهٔ تشکل هواء به مقاطع حروف نیست وبلکه وجود هواء شرط انتقال صداست برگوش.

۲۸- دانش ذات واجب الوجود بذاتش عبارت ازصرف ظهور او است لذاته وبودن اوست نور لذاته وعلم او به چیزهای دگر به بودن آنها است ظاهر برای ذات حق.

۲۹- برخلاف آنچه مشائیان گویند عناصر سه است وآن آب، خاك وهواء است وعنصر آتش نوعی ازهواست نه آنکه عنصری جداگانه باشد.

۳۰- قوهٔ واهمه همان قوت متخیله است ودوقوت متمایزوجدای ازهم نمی‌باشند.

۳۱- نور نیاز به تعریف ندارد همچنانکه وجود نیاز به تعریف ندارد.

۳۲- همهٔ چیزها درجهان بدوقسم منقسم شوند یکی نور فی‌نفسه وآن دگر آنچه نور وضوء فی‌نفسه نمی‌باشد،ونور فی‌نفسه هم بردوقسم‌است‌نور فی‌نفسهٔ ولنفسه‌ونور عارض‌وآنچه غیر نورست نیز دوقسم است آنچه نیاز به محل دارد وآنچه بی‌نیاز ازمحل است آنچه بی‌نیاز ازمحل است جوهر غاسق است وآنچه نیاز به محل دارد هیئت است یعنی هیئت ظلمانی.

پس جوهر مساوی است با جوهر غاسق وعرض مساوی است با هیئت ظلمانی وجسم راشیخ برزخ نامیده است وغواسق برزخیه راامور ظلمانیه بمانند اشکال وجز آن.

۳۳- هرچه ذات خود راهمواره ادراك کند نور مجرد است.

۳۴- اختلاف انوار مجرده به کمال ونقص است نه بنوع.

۳۵- مبدء آفرینش نورالانوار است.

۳۶- ازواحد حقیقی نتواند امور متکثره صادر شود. بیان او دراین باب نحوهٔ بیان مشائی است لکن درنحوهٔ نظام آفرینش با مشائیان اختلاف کلی دارد وی قائل بانوار عرضیهٔ نامتناهی است.

۳۷- یکی ازویژگی‌های شیخ بحث‌درطلسمات‌یعنی انواع وبحث درارباب‌طلسمات یعنی ارباب انواع ومثل نوریه است.

۳۸- بیان ویژهٔ دیگر اوبحث درثوابت وسیارات است بطریق خاص وایراد اصطلاحاتی که جنبه‌های ایرانی دارد مانند: سلطان انوار مدیره، هورخش یعنی طلسم‌شهریور، قطب، در توضیح آن گوید: هورخش نام آفتاب است به پهلوی وشهریور نام اعظم انوار طبقهٔ عرضیه است که ارباب اصنام نوعیه‌اند (حکمت اشراق ص ۱۰۶).

۳۹- قول باضواء مینویه وخره‌والرأی (حکمت اشراق ص ۱۵۷).

۴۰- بیان عقیدهٔ حکماء فرس درباب انوار مینویه وبیان مشاهدات افلاطون.

۴۱- درطبقه‌بندی موجودات حدفاصل بین انسان وحیوان راامیمون می‌داند (حکمت اشراق ص ۱۶۶).

۴۲- آثار نفوس متناهی است ولکن اثرات وآثار عقول نامتناهی است.

۴۳- عالم قدیم است، حرکات افلاك دروانی است، فعل نورالا نوار ازلی است.

۴۴- زمان موجودی است ازلی وابدی.

۴۵- هدف ازحرکات افلاك رسیدن بامری قدسی است.

۴۶- برازخ منقسم می‌شوند به مفرد ومرکب، حاجز ولطیف.

۴۷- همهٔ حرکات بانوار جوهریه وعرضیه پایان می‌پذیرد.

۴۸- شیخ‌گوید: ایرانیان آتش رابدان سبب مقدس می‌دانستندکه برادر نور ومنبع- بهاء وروشنائی است وخلیفهٔ خداست درجهان نه ازآن جهت‌که‌آن‌را خدامی‌دانستند.

۴۹- انسان دارای‌کاملترین مزاجهاست و صاحب طلسم نوع ناطق «روان بخش» است‌که در زبان اسلام جبرئیل‌گویند وبدین ترتیب مسألهٔ جبرئیل‌را باآنچه‌در باب‌آن‌درمقام وحی گفته‌شده است‌توجیه‌میکند.

(حکمةالاشراق ص ۱۹۶-۱۹۷).

۵۰- اسفندارمذ، رب‌النوع زمین است وبحثی مستوفی دراین باب دارد.

۵۱- یکی از مباحث مهم شیخ در حکمةالاشراق بحث در حواس پنجگانهٔ ظاهره است. وی برای هریک از حواس ظاهره خصوصیتی بر شمرده است وبعضی‌را بر بعضی دیگر ترجیح داده است ومثلاًگفته است‌که‌کار قوهٔسامعه بسی‌مهم‌است و احیاناً می‌توان جایگزین جاسه باصره شود.

۵۲- شیخ‌گوید: هریک از صفات نفس‌را نظیری هست در کالبد ویطور مشبع در افعال نور اسفهبد بدن یعنی‌نفس ناطقه بحث‌کرده است‌وبیان این معنی‌که «النفس‌فی‌وحدتها کل‌- القوی».

۵۳- شیخ اشراق‌گوید: حواس پنجگانهٔ باطنی‌که قدماء و فلاسفهٔ مشاء برشمرده‌اند تحقیقی نیست و اصولا ممکن است حس ویا حواس دیگری وجود داشته باشد.

۵۴ - همانطورکه اشارت رفت در باب مناظر و مرایا وهمین‌طور صور مرایا وحقیقت بینائی و تخیل بحث جالبی دارد.

۵۵- در باب تناسخ نیز بحث خاصی دارد وگفتار بسیاری از مشرقین مانند بوذاسف

وکسانی دیگررا ذکرکرده است وسپس به بیان اختصاصی و عقیدهٔ خاص خود پرداخته است.

۵۰۶- وی در باب ادعیه و اوراد عبارات جالبی دارد وهمچنین مناجاتنامه هائی‌دارد که مبین ذوق اشراقی کامل وی می‌باشد.

در پایان کتاب حکمةالاشراق وصیت‌نامه ای دارد وضمن آن پایان تألیف کتاب‌را آخر ماه جمادی‌الاخر سال ۵۸۲ ذکرکرده است. بطوریکه ملاحظه می‌شود خود صریحاً می‌گوید درسال ۵۸۲ این کتاب‌را بپایان رسانده است ودر پایان کتاب مطارحات می‌گوید: من کتاب‌حکمت‌الاشراق‌راقبلا تألیف کرده‌ام واگرفرض‌شود که همزمان‌هم پایان یافته‌باشدبازهم وفات او در ۵۸۱ نمی‌تواند باشد.

(حکمةالاشراق ص ۱۹۹).

رساله دراعتقاد حکماء

این رساله حاوی پاره‌ای ازمسائل فلسفی وکلامی است‌که روشنگر اعتقاد حکماء است، البته بدرستی معلوم نیست‌که این رساله درچه تاریخی ودرچه برهه‌ای از عمر وی نوشته شده است، قبل از حکمةالاشراق یا پس از آن.

در مقدمه این رساله‌گوید: چون بدیدم‌که مردمان حکیمان‌را سرزنش کنند وگفتارهای ناروائی در بارهٔ آنان‌گویند وگمان‌برند‌که حکیمان همه دهری مذهب‌اند و آئین دهری دارند و به خدای جهان و پیامبران باور ندارند و روز رستاخیزرا نپذیرفته‌اند وکیفر و پاداش خدائی‌را پس از مرگ نپندارند این رساله‌را که نمودار معتقدات حکیمانست بر نگاشتم.

ازاین بیان بخوبی آشکار میشودکه خود شیخ شهاب در معرض اتهام وسرزنش‌مردم زمان خود بوده است و ویرا بی‌دین وناباور به پیامبران می‌دانستند واین رساله‌را در مقام بیزاری از آنچه مردمان بدو بسته‌اند نوشته است و تبرئه‌نامه ایست‌که خود برای رهائی از سرزنش مردم نگاشته است و خواسته است‌که از حمله‌های مردم و احیاناً روحانیان برهد و از همین جهت است‌که دراین رساله مسائل ضروری‌ودینی‌وکلامی مطرح شده است ودرباب روز رستاخیز وحساب وکتاب سخنانی سازگار بادید مردم زمان خود بیاورده است.

قصهٔ غربهٔ غربیه

در مقدمه این رساله شیخ‌شهاب‌گوید : چون داستان‌حی‌بن یقظان تألیف شیخ‌الرئیس را بخواندم اندریافتم‌که این‌کتاب شامل سخنانی روحانی واشاراتی بس‌ژرف است وبااین وصف از اشاراتی دیگر‌که روشنگر طور اعظم یا طامةالکبری باشد عاری است.

پنجاه و چهار

منظور وی این است که این رساله درست است که حاوی اشاراتی روحانی است لکن نارسا و ناقص است وداستان سلامان وابسال را آنطور که بایسته است نپرداخته و پرده از رازهای آن برنگرفته وبدین جهت من این رساله را بنوشتم تا رمز اشارات داستان سلامان و ابسال را که هدف آن سیر وسلوك راه وبرهان حق است بدرستی بگشایم.

پس وی خواسته است در برابر شیخ‌الرئیس رساله‌ای بر نگارد، واین رساله‌را بـه جهاتی که از توان این مقالت بیرون است نام غربةالغربیة نهاده است.

کفر شیخ‌شهاب

بطوریکه دیده میشود واز میان مطالب کتاب حکمةالاشراق و رسائل دیگرش دریافته می‌شود این است که شیخ شهاب‌را ملت و مذهب جدا است وآن مذهب وآئین حقیقت‌پرستی است وآئین عشق است، عشق به حق و وصال به معشوق حقیقی.

شهاب‌الدین تمام فلسفه‌را اعم از بحثی وذوقی نردبانی برای بالا رفتن بمقام قرب خدائی ولاهوتی می‌داند وبرای هیچ‌یک از دونوع حکمت اصالتی نمی‌داند وهردورا راهی برای رسیدن به حق می‌داند، نهایت نخست باید حکمت بحثی‌را بسزا دانست و مسائل آن‌را بدرستی دریافت تا ذهن و خرد انسان ورزیده شود وآماده‌گردد برای دریافتن حکمت ذوقی و از آن مرتبت نیز باید بالاتر رفت و به فرشتگان و ملکوتیان پیوست.

بدیهی است که شیخ بااین‌گونه اندیشه‌هانمی‌توانسته‌است پیرو خدای بازاری که برساختهٔ ذهن وخرد ابتدائی عوام‌الناس است باشد.

شیخ این‌گونه خدایان‌را خدایان بازاری ومعامله‌گر می‌داند وگونه‌ای از بت‌پرستی می‌داند وبتی می‌داند که سوداگران دنیا برای خود ساخته‌اند که در زیر حمایت او بتواند روز بازار خودرا همچنان‌گرم نگهدارند ودر سوداگریهای خود موفق شوند تا مقامات ظاهری‌خودرا نگهدارند وبه جاه وریاست رسند واین نه آن‌خدائی است که پیامبران و فرستادگان خداپرستند وبرگزیدهٔ‌آنند.

به نظر شیخ همه‌ادیان وآئین‌های آسمانی‌را یک هدف است وآن برکشیدن انسان به‌کمال ممکن خود ورساندن اوست بمرتبهٔ خلافت‌کبری که فرمودند «انی جاعل‌فی‌الارض خلیفة». انبیاء همه سفرای حق‌اند تا مردم‌را از نادانی نجات دهند واز سوداگریهای دنیا بدور دارند که فرمودند «وذروالبیع والتجارة» خرید و فروش وبازرگانی‌را در هنگام ستایش خـدا یکسو نهید تا بمرتبه ومقامی رسید که «هم‌فی‌روضة من ربهم یحبرون».

بدیهی است که با چنین اندیشه‌ای مورد سرزنش مردم واقع می‌شود، آن مردمی کـه دین‌را ابزار دنیاکرده بودند و«یقولون بافواههم مالیس فی‌قلوبهم».

www.IrPDF.com

شیخ بدون ریب و ریا آنچه بدان گرویده است بگفته است. حقیقت هر مذهبی را که درهدف عالی انسانیت بکار می‌آمد پذیرفته است و عطاروار گوید:

منم آن گبر دیرینه که بت‌خانه بنا کردم
شدم بر بام‌بت خانه دراین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شمارا ای مسلمانان
که من آن کهنه‌بت‌ها را دگرباره جلا کردم
ازآن مادر که من زادم دگر بارشدم جفتش
ازآنم گبرمی‌خوانند که با مادر زنا کردم
ببکری زادم ازمادر ازآن‌عیسیم میخوانند
که من این شیرمادررا دگرباره‌غذا کردم
اگر عطار مسکین را دراین‌گبری بسوزانند
گوا باشیدای مردان که من‌خودرافنا کردم

* * *

گم‌شدم درخود چنان کزخویش ناپیداشدم
شبنمی بودم زدریا، غرق در دریا شدم
سایه‌ای بودم زاول برزمین افتاده خوار
راست کان خورشید پیدا گشت ناپیدا شدم
زآمدن بس بی‌نشان و، وزشدن‌بس بی‌خبر
گوئیا یکدم برآمد کامدم من یا شدم
نه‌پرس ازمن‌سخن، زیرا که‌چون پروانه‌ای
درفروغ شمع روی دوست نا پروا شدم
در ره عشقش قدم درنه اگربادانشی
لاجرم در عشق‌هم نادان وهم دانا شدم

حکیمانی که ازمکتب شیخ‌شهاب بهره گرفته‌اند

با تمام‌نا کامیها و نابسامانیها که شیخ شهاب‌دردوران زندگی خوددر راه‌عقیده‌واندیشه های خودتحمل کرده است و همواره مورد سرزنش وبدگوئی مسلمانان‌قشری وروحانیون بودتا آنجا که خودگوید: سعی و کوشش کرده است که کسی از راز وی آگاه نشود و افکار واندیشه‌های اورا درنیابد. چنانکه در پایان کتاب مطارحات‌گفته است برای تحریر کتاب حکمةالاشراق خطی ویژه ترتیب دادم تا دست تطاول مردم نابکار آن‌را ازبین نبرد(گفتیم که منظور وی‌از

خط خاص بدرستی معلوم نشد). پس از مرگش فلسفهٔ اشراق مورد توجه عده‌ای‌ازاندیشمندان اسلامی واقع شد ومعناً و روحاً آن‌چنان تحت تأثیر اندیشه‌های وی واقع شدندکه باوجودیکه کوشش می‌کردند بسرنوشت شیخ شهاب پیشوای خودگرفتار نشوند بازهم در نوشته‌های فلسفی خود متأثر ازو شدند واحیاناً عین عبارات و سخنان ذوقی اورانقل کردند ودر مواردی که با پای چوبین استلال ارسطوئی نتوانستندگام بردارند وازحقایق جهان پرده بردارند متوسل به ذوق اشراق شدند وازاین راه از تنگنای بحثی که‌گرفتار آن شده بودند رهائی یافتندکه نه هرراهی‌راب‌توان با پای چوبین استدلال ارسطوئی پیمودکه ذوق می‌خواهد وحالت روحی اشراقی.

فاضل معاصر آقای سیدجلال آشتیانی‌گوید: مکتب‌های فلسفی درایران از عصر خواجهٔ طوسی ودر برخی از زمینه‌ها از دوران قبل از خواجهٔ طوسی تا عصر صفوی واز عصر صفوی تا عصر حاضرکاملا ناشناخته است درحالی‌که میراث فلسفی مادراین ادوار بسی غنی و وسیع است.... قبل از صفویه یعنی در حدود یک قرن قبل از ظهور سلاطین صفوی‌دانشمندانی محقق در فلسفه مانند سید شریف، محقق‌دوانی، میرصدر دشتکی، غیاث‌الدین منصور،فخرالدین سماکی ومحقق خفری آثاری عالی از خود باقی‌گذاشتند و همین‌ها مقدمه برای فلاسفه بزرگی مانند میردامادومیرفندرسکی‌و..شدند وی سپس‌در بارهٔ حکماءایران بحث مختصری کرده است‌و نتیجه‌گرفته‌است‌که رسالهٔ نوریهٔلاهیجی اثری از آثار مهم این دوره است‌که این رساله بطور کامل نمودار فکر اشراقی است‌که بطور بدیعی در فلاسفهٔ ادوار پس از شیخ شهاب نمودار شده است . در مقدمهٔ این رساله‌گوید: درایران باستان جمع بسیاری از حکمای فرس‌معتقدبه عوالم سه‌گانه بوده‌اند وپس از آن خلاصه‌ای ازگفتار شیخ شهاب‌را دراین باب نقل‌می‌کند و بالاخره تحقیقاتی ارزند درعقاید شیخ اشراق و فلسفهٔ اوکرده است.

(رجوع شود به مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات ومعارف اسلامی دانشگاه مشهد، شمارهٔ دوم سال ۱۳۰۱، ص ۱۳۲-۷۸.)

باری افکار واندیشه‌های سهروردی پس از وی مورد جرح ونقد واقع شد و بسیاری از فلاسفه و متکلمان بر اندیشه‌های وی حمله‌کردند، عده‌ای اورا مجوس وپیرو آئین‌زردشت خوانده‌اندودستهٔ دیگر مانی مذهبش دانستند ولکن بهرصورت حکمای بعد از او و از لحاظفلسفی کاملا متأثر از وی شدند بویژه ملاصدرا دراغلب رسائل وکتبش بطور محسوس متأثر ازشیخ است، چنانکه حکمت متعالیه او تلفیقی است از مشاء واشراق وعرفان و مذهب واین نـوع اندیشه در فلسفهٔ ایرانی خود جای بحث وتعمق است.

دررسالهٔ دیگری که درباب تاریخچه منطق نوشتیم‌گفتتم که شیخ‌اشراق‌گوید: مقولات آنطورکه ارسطوگفته است یا باو نسبت داده‌اندکه ده مقوله است‌درست نمی‌باشد زیرا مقولات

اضافه، متی، وضع، این ، فعل ، انفعال‌وجده که درتعریف همهٔ آنها نسبت مأخوذ است همه یک مقوله‌اند که مقولهٔ اضافت باشدپس یک مقولهٔ اضافه است که شامل چند مقوله است و دیگر مقولهٔ کم ومقولهٔحرکت است.

این مسأله که حرکت خود یک مقوله است ازمطاوی کلمات حمیدالدین کرمانی نیز بدست می‌آید.

دیگر اینکه شهاب‌الدین جسم رابسیط می‌داند نه مرکب ازماده وصورت وبعضی از فلاسفهٔ پس ازاو دراین عقیده ازوی متأثر شده‌اند.

شهاب‌الدین باکوار وادوار دروجود قائل است وبعید نیست که این اندیشه ازفلسفهٔ خاص تناسخیهٔ هندگرفته شده باشد.

نکتهٔ دیگری که باید بآن اشاره شود اینکه وی وجود را رابطهٔ اعتباری می‌داند لکن دربحث نورالانوار وانوار طولی وعرضی همان صفات وخصوصیاتی که ملاصد رابرای وجود اصیل وعام مصداقی خود می‌داند وی برای نور برمی‌شمارد. حتی درمقام بیان اینکه وجود حقیقی ذومراتب است آن راتشبیه به نور می کند.

ازبررسی افکار عزیزالدین نسفی این‌طور فهمیده می‌شود که وی درانسان کامل خود باندازهٔ زیادی ازشیخ‌شهاب‌الدین متأثر شده است.

این مطلب رانیز باید تذکر داد که نحوهٔ کار شیخ شهاب‌الدین درچند رسالهٔ فارسی وی با روش کار عطار درمنطق‌الطیر یکسان است وباتوجه باینکه این دوبزرگوار دریک عصر وتقریباً همعصر بوده‌اند وباتفاوت عمری که دارند هر دو یکزمان رادرك کرده‌اند این اندیشه بخاطر انسان می‌آید که وضع خاصی درآن زمان وجود داشته است که روحیهٔ خاصی رادرسیر وسلوك ایجاب می کرده است.

شیخ‌شهاب دررسالهٔ عقل سرخ درسیر وسلوکی که با مرغان می کند به شخصی برخورد می کند که ارشاد وراهنمائی اورابدست می‌گیرد وپرسش‌ها وپاسخهائی مطرح می‌شود که همه مبتنی بررمز است بدین طریق:

پس گفتم ای پیر ازکجا می‌آیی؟ گفت ازپس کوه قاف که مقام من آنجا است وآشیان‌تو نیز آن جایگه بود اما تو فراموش کرده‌ای، گفتم این جایگه ازچه می‌گردی؟ گفت سیاحم پیوسته گرد جهان‌گردم وعجایبها بینم، گفتم ازعجایبها درجهان چه‌دیدی؟ گفت هفت چیز، اول کوه‌قاف که ولایت ماست، دوم‌گو هرشب‌افروز، سوم درخت طوبی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زرهٔ داودی، ششم تیغ بلارك، هفتم چشمهٔ زندگانی. سپس ازیکایک این هفت چیز می‌پرسد و پیر جواب میدهد بدین‌سان - اول کوه‌قاف گردجهان درآمده‌است و یازده کوه است وچون از

پنجاه و هشت

بند خلاصی یابی آن جایگاه خواهی رفت، زیرا که ترا ازآن جایگه آورده‌اند وهرچه هست عاقبت باشکل اول رود،گفتم بدانجا راه چگونه برم، گفت راه دشوار است.

دراینجا روش کار رادرسیروسلوك بیان می کند همانطورکه مرغان درمنطق‌الطیر عطار، راهسیر وسلوك راازهدهد می‌پرسند،

بعد حکایت‌گوهر شب‌افروز مطرح می‌شود، پیر جواب می‌دهد این‌گوهر درکوه سوم کوه‌قاف است وازوجود آن شب تاریك روشن می‌شود. اما روشنائی آن ازدرخت طوبی است که هرگاه که دربرابر آن قرارگیرد روشن می‌شود که ظاهراً شبیه انوار بواسطه است که‌ازنورالانوار روشنی گیرند.

معلوم نیست که طوبی وکوه‌قاف وعدد یازده کنایه از چیست و مراد ازگوهر شب - افروز چیست؟ فقط پیر شیخ‌شهاب‌گوید: درخت طوبی درختی عظیم است هرکس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن رادربهشت بیند ودرمیان آن یازده کوه که شرح دادیم کوهی است که او درآن کوه است بعد عباراتی داردکه‌گویا درخت طوبی رارب‌النوع درختان می‌داند و وگوید همهٔ میوه‌های درختان ازآن درخت است.

سپس بحث وپرسش به سیمرغ کشیده می‌شود که پیرگوید: سیمرغ آشیان برسرطوبی دارد، بامدادان ازآشیان خود بدرآید وبرزمین بال‌گسترانَد، ازاثر پر اومیوه‌بردرخت پیدا می‌شود. بطوریکه ملاحظه می‌شود این داستان جنبهٔ کاملا ایرانی دارد.

شیخ‌شهاب‌گوید: پرسیدم که من شنیده‌ام که زال راسیمرغ پرورد ورستم واسفندیاررا بیاری سیمرغ کشت، پیرگفت بلی درست است،گفتم چگونه بود؟ سرحکایت‌تولدزال‌وپس‌ازآن داستان پدرش سام رابیان می کند ودرست سیمرغ دراین داستان جنبهٔ خدائی پیدا می کند، همچنانکه درداستان منطق‌الطیر عطار.

سپس دوازده کارگاه بزبان رمز و اشارت مطرح می‌شود که معلوم نیست آیا دوازه برج است یا چیزی دیگر وبالاخره دوازه کارگاه وهفت استاد بمیان می‌آیدکه بعید نیست سیارات هفتگانه باشد. این استادان درآن کارگاه‌ها بقول پیر همه دیبا می‌بافند.

سپس اززرهٔ داودی می‌پرسدکه پیرگوید: بندهائی که دراین دنیا برتو نهاده‌اند زرهٔ داودی است که چهار حلقه داردکه هرسه کارگاه یك حلقهٔ آن رادرست می کنندکه شاید عناصر اربعه یا ثلاثه باشد.وبروج‌دوازده گانه

بعد می‌پرسد این زره راچگونه باید ازخود دورکرد؟ جواب می‌دهد به تیغ بلارك. شیخ ازتیغ بلارك سؤال می کند جواب می‌دهدکه درولایت ما جلادی است که آن تیغ در دست اوست، شاید منظور ملك‌الموت‌باشد. سپس ازچشمهٔ زندگانی می‌پرسد. شیخ جواب -

می‌دهد که اگر ازآن بنوشی ازرنج وعذاب تیغ بلارك راحت خواهی شدگوید آب زندگانی کجا است؟ گوید درظلمات.

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ شهاب همه داستانهای کهن رارمزی ازچیزهائی می‌داند وآن رابصورت‌نمایشنامه درآورده‌است. درخاتمه ازاغلاط‌فاحشی که درمتن ترجمهٔ این کتاب هست‌ازخوانندگان‌معذرت‌خواسته امید است بنده را معفو دارند.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ قطب‌الدین شیرازی بر حکمت اشراق

بارخدایا ، اشراق راه تست ، شوقها و عشقها دلیل تست ، تویی خدای ما و خدای سرآغاز هستی ما ومائیم بندهٔ تو ، ای پایندهٔ بالذات ترا خواهیم وبرای تو نماز گذاریم وروزه داریم،

تومبداءنخستین هستی،وتکیه گاه همهٔ هستیها تونی، همه هستیها ازتوآید وبتو بازگردد .

بارخدایا ، ای خدای جهانیان وپیوندد هندهٔ آسمانها دربالای زمین مارا برآنچه فرمان دادی یاری ده، ونعمت‌های بی کران خودرا برما تمام کن .

بارخدایا نهایت خواست ما را خوشنودی خود گردان وپایان آرزوهای مارا آن گردان که بدان ترا یابیم وبه ملاقات رحمت واسعهٔ تونائل شویم .

سوگند بعزت و جلال تو که ما را از تاریکیهای طبیعت برهان، بمشاهدت انوار و روشنائیهای وجودی خود رهبری کن، وبرآنچه ترا پسندیده آیدوبدان خوشنود گردی درآغاز وانجام بازگشت مارا یاری ده ، ستایش ترا سزد در آغاز و پایان کار .

کمال بی پایان تراست، بزرگی بی‌مزاحم وانباز شایستهٔ تست،
چگونه چنین نباشد که توبالاتر وبرتراز بی‌نهایتی .

درود بی‌حساب توبرذات‌های کاملان ونفسهای برتر ان بادا، یعنی پادشاهان جهان انس وسران حظایر قدس بویژه خداوندآئین وراهنمای ما محمد(ص) به بهترین درودهای خود وپاك ترین تحیات، خداوندا، ولی باقیات صالحات تونی، خداوند قدرت وبزرگی تونی .

امابعد ـ نیازمندترین آفریده‌ها و بندگان خدا محمودبن مسعودبن مصلح شیرازی (که خدا پایان کار اونیکودارد) گوید که این کتابی است مختصر و کوتاه بنام حکمت اشراق تألیف شیخ فاضل و عالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌الملةوالدین، پادشاه‌حکمت‌متألهین پیشوای‌مکاشفین، ابوالفتوح عمربن محمد سهروردی که‌نفس وی از آلودگیها پاك باد و گوروی عطرآگین باد، که گنجینهٔ عجایب و مالامال از غرائب است و اگرچه حجم آن کم و ناچیز است لکن حاوی دانش بسیار است، نام آن‌بس بزرگ، ومقامش بس والا است، مشتمل است بر براهین واضحه تاآنجا که در زمین پهناور دربین کتابهائی که بما رسیده است کتابی بهتر و شریفتر ونفیس‌تر از این در بخش‌الهیات و راه و روش رسیدن به حق وجود ندارد و سزاست که سطور آن بامدادنور برگونه حورنوشته‌آید ومعانی آن باقلم‌اعلی برلوح نفس نگاشته گردد

این کتاب شامل حکمت اشراق ومتضمن اعتقادات‌حضرت شیخ اشراق میباشد و مورد اتکاء و اعتماد ویست، خلاصهٔ‌ایست از مسائل حکمی که بنزدشیخ محقق شده‌است وبدان گرویده است، یعنی‌آن مباحث ومطالبی که پاك از شبهه ومبرای‌از شکوك است.

خلاصهٔ‌ایست از مسائل ذوقی وی که از راه سیروسلوك برای‌او حاصل آمده، بوسیله آن به انوار مجرده واصل شده است، خوشی‌ها ولذتهای نعیم الهی برای‌وی تحقق یافته‌است وبدین‌سبب‌است که دربسیاری از کتب ورسائل‌خودآنراستوده وحل مسائل‌مشکل را بدان احاله فرموده است.

زیرا این کتاب از یکسو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت بحثی است وازسوی دگرمشتمل بروالاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی‌است چه‌آنکه شیخ اشراق درهردوبخش حکمت ذوقی وبحثی سرآمد دانایان زمان خود بوده‌است وبه‌ژرفای‌این هردورسیده‌است به‌نحوی که کسی‌به‌غوروعمق اندیشهٔ اونمی‌رسد چگونه‌چنین نباشد وحال‌آنکه دراین کتاب ازمسائل شریف‌نهانی واسراری‌بس

نفیس مخزون سخن گفته است، مسائل و اسراری که اشارات حکمای پیشین وتلویحات اولیای متقدم از آن خالی است.

از جمله رازهای شریف که در این کتاب نهاده است بیان و توجیه جهان اشباح میباشد که بسیاری از امور و از جمله بعث آدمیان و وعدوعید پیامبران و آنچه مربوط به نبوت وخوارق عادات است مانند کرامات ومعجزات وانذارات وتعبیر رؤیا ها، اسرار لاهوتی وانوار قیومی همه بر اساس آن یعنی وجود جهان اشباح استوار است.

آن اموری که بجز از آن راهی که شیخ برفته ومنهجی که وی بگذرانده هر آنچه دربارهٔ آن گفتگو شود جزخیالی بیش نیست زیرا چنین نباشد که هردانشی به قیل وقال وهرمعرفتی به گفتار حاصل شود، چه آنکه بعضی از دانش ها تنها از راه تلطیف باطن و قوت حدسیه قدسیهٔ ناشی از احوال بدست آید نه به گفتار. و شیخ الرئیس ابن سینا (که خداوند بحق نیکان برگزیده، اورا بمنتهی درجه مقامات نیکان برساند) بدین اصل توجه کرده وآگاه شده است و درمواردی از اشارات و شفاونجات گوید «تلطف من نفسك» روح ونفس خودرا لطیف وباریك بین گردان تاازاسرارنهانی این اموراآگاه شوی

ونیز گوید

«فاحدس من هذا» و دراین مورد از نیروی حدس وقوت قدسی خود امداد و کمك بخواه و بالجمله این کتاب دستور غرایب وفهرست عجایب است، و اسرار و رموز آنرا درنیابند مگر آنانکه درقلهٔ بلند حکمت و دانش باشند ودرمیدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هر«سیاهرنگی» خرما نباشد و هر «سرخرنگی» شراب نه، و این امرخود گواه است که شیخ ما درحکمت گامهای راسخی برداشته است و او را در فلسفه یدی طولانی است، ودلی روشن و استوار، و نیریی کامل قدسی، در کشف امور و حقایق جهان، و ذوقی شامل و روشن در دریافت انوار الهیه.

روشن شد که حکمت ذوقی و بحثی هردو راه و روش اشراق است و این

همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که درشمار پیامبران و اصفیاء و اولیاءخدایند بمانند«آغاثاذیمون وهرمس وانباذ قلس وفیثاغورس وسقراط و افلاطون و امثال آنان مقرر داشته و بنای آنرا بریخته‌اند ، آن کسانیکه دانایان و بزرگان گذشته به‌فضل ودانش وحکمت آنـان اعتراف و اقرار دارند و درپیش کسوتی آنان ملل مختلف سخن گوید ، اینان همان کسانی هستند که خودرامتشبه بمبادی ومتخلق باخلاق الهی کرده‌اند وازقیدتعلقات ماده‌برهنه گردیده وبدانش ها و معارف حقیقی آراسته شده‌اند .

ایشانند که‌می‌توان‌لفظ فیلسوف را بحقیقت بر آنها اطلاق کرد ، زیرافلسفه عبارت‌ازتشبه بذات‌پاك باری‌تعالی است باندازهٔتوانائی‌انسان‌بمنظور دریافت‌وبدست آوردن خوشبختی جاودانی .

چنانکه امام صادق فرمودند «تخلقوا باخلاق‌الله» یعنی خـود را بـواسطهٔ احاطت تامّـه . بمعارف و علـوم حقه و برهنه شدن از جسمانیات شبیه بخدا گردانید .

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهـل خطاب «حکمت‌ذوقی» که ایـن کتاب حاوی آنست همانست که بارها خدا درمقام احسان و امتنان درقرآن‌مجیداز آن یاد کرده‌است که «ولقدآتیناالقمان‌الحکمة»[۱] ونیزفرموده است «و من یؤت‌الحکمة فقدأوتی خیراً کثیراً »[۲] وبجزاینها ازآیاتی که دلالت برشرف حکمت ومرتبت بلند آن دارد .

و می‌نمایاند که حکمت از اموری است که شایسته است انسان تمام مدت عمر خود را به اندوختن آن مصروف دارد .

چنانکه حضرت رسول(ص) فرمودند (من اخلص‌لله اربعین صباحاًظهرت‌ینابیع الحکمة‌من‌قلبه‌علی لسانه) .

درشرف و مرتبت بلند حکمت همان بس که خـدای جهـان در قـرآنی که «تنزیل من‌حکیم حمید» است خود را حکیم نامیده است و این همان حکمتی

است که خدای بزرگ براهل آن منت گذارده وازنااهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما برآن افتاده‌اند وبدان توجه دارند .

زیرا آن حکمت رسمی با وجودآنکه اساس وپایه‌اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و اختلاف است و فروع ومسائل آنهم درهم و پراز اباطیل وسخنان بیهوده است از کثرت جدل وخلاف بمانند درخت بید بی بهره وثمراست

و بدین جهت است که هیچ خواستار دانشی درطول زندگی خود ازوبهرهٔ برنگیرد وهیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود بلکه جز نفرت از حق چیزی نمی‌افزاید وبلکه آدمیان را از حق و راه‌راست بدور کند،**بسیاری ازمردم راگمراه کند وعدهٔ** را رهبری و اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد و بمانند قرآنی است که اوراتاویل لازم است ولکن نادان ستمکار است وانصاف و داد از میان مردم رخت بر بسته است .

ونه آن حکمتی که مشائیان و یاران معلم اول یعنی ارسطو بدنبال آن رفته اند، زیرا قواعد آن بس سست و مسائل آن باطل است چنانکه ازمطاوی بیانات شیخ وشرح این کتاب روشن گردد یعنی درمواردی که پوسته‌ها ازمغزها جدا گردد مضافاً براین اسراینان،حکمت ذوقی را کلاً رها کرده‌اند واز اصول بفروع رفته‌اند و حتی حکمت بحثی را هم باایرادات بسیارونقوض بی‌شمار درواقع مطرود و مردود دانند وبا ایـن همه خودراحکیم دانند .

این همه کارها برای حب ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن بمقام والای مشاهدت حقایق جهان و ادراك انوار مجرده محروم ماندند ، زیرا مشاهدت مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملك وملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که پی‌درپی آید و تابد نفس آدمی از بدن جدا گردد وتعلق و ارتباط آن بانوار مجرهٔ آشکار گردد و تواند مجردات

روحی و عقلی را اندریابد وسطور بنقوش مجرده‌شود ونقشها پذیرد همچنانکه‌شی‌مرئی درآینه منتقش گردد .

و هیچ کس را نتوان حکیم و دانا خواند ودانست‌مگرآن کس که برجهات مقدسه وانوار ملکوتیهٔ که وجههٔ کبری است آگاهی یابد که فرمود «ولکل‌وجهة هوموليها»

وهیچ کس را نتوان از متألهان شمرد مگرآنکه بدن و کالبد وی‌بسان‌پیرهن شود که‌هرگاه‌خواهد بدرآرد وهرگاه‌خواهدبتن کند، هرگاه‌بخواهدخلع کالبدنماید بتواند، که تن را رها کند وبآسمانها وعالم‌نور بالا رود و اگر ارادت کند و بخواهد بهرشکل وصورتی اندرآید .

این قدرت و توانائی از راه انوار تابنده و بارقه های خدائی‌ممکن گردد . نمی‌بینی که‌آهن گداخته‌از راه مجاورت متشبه بآتش‌سوزان گردد وهمان کار کند که آتش کند .

پس شگفت نباشد که اگرنفوس آدمیان از انوار مجردهٔ ملکوتی‌اشراق گیرد واز نورخدائی روشنائی پذیرد همهٔ‌موجودات جهان‌هستی ازوپیروی کنند . همچنانکه ازقدسیان پیروی‌نمایند . پس اشارهٔ می کندوهرشی‌ءبه‌اشارهٔ او وجود می‌یابدوهرآنچه تصور کرده بخواهد واقع می‌شود وبدین ترتیب وبدین‌سان باید کار کرد«ولمثل هذا فليعمل‌العاملون و في ذلك فليتنافس ا لمتنافسون» و در مورد این چنین چیزها باید رقابت و منافسه داشت . ای ناآگاهان ازخواب غفلت بیدارشوید وبپاخیزید وفرصت راغنیمت دانید،

ای کسانیکه دل روشن و چشم بینا خواهید تا ازراه تجلیهٔ نفس بفضائل روحانی وتخلیهٔ آن ازرذائل جسمانی نیروی عقلی بدست‌آرید که بدان‌نفسهای‌خود را بعالم‌ملکوت رسانید .

تادرزمرهٔ سکنهٔ جبروت قرارگیرد وازقید طبیعت‌رهاشوید وازوابستگی‌حوادث

کون برهید ، بواسطهٔ عیان‌ازبیان بی‌نیاز گردیدومعارف حقه را ازنفوس افلاك دوار اندریابید ودرعنصریات تصرف کنید همچنان تصرف‌خداوندان ثروت وملك درملك خود،

هرکه‌خواهد این مراتب و مدارج بدست‌آرد و بدین‌مقام ومنزلت‌رسد،بناچار باید این کتاب‌رابخواند ومبانی‌ومعانی آنرادریابد وشرایط انرا برعهده گیرد آن‌سان که بمعانی‌آن دست‌یابد

هرآن کس که‌بیازمایدبناچار تصدیق کندوبدان گرود، هرآن کس که دراین راه ریاضت کشد این‌حقایق‌ویرا مسلم گردد .

زیرا این کتاب میدان وجولانگاه خداوندان بحث و کشف است، درشهرت‌و اشتهاربمانندآفتاب نیمروزاست چشم‌هابدان‌دوخته، اندیشه‌هادراین‌میان بمسابقت‌و پیش‌دستی‌پرداخته،دست‌های‌آزمایش‌آنرانقادی وصرافی کرده‌است . سرشت‌وطبعهای خردوکلان‌آنرا پسندیده ونیکوداشته‌است، وبااین وصف هیچ یك‌ازحکیمان حقایق آنرا درنیافته‌ومطالبی‌بدین‌سان‌برنگذشته ودری‌بدین درخشندگی نه‌سفته‌اندواگرچه دانایان درین‌باب و مسائل سخن‌بسیار رانده‌اند لکن مطالب وحقایق آن همچنان پنهان مانده‌است وبمانند گنجی‌پنهان وسرپوشیده بمانده، بمانندذری‌است که همچنان ناسفته است‌ومرمری‌است که ترکیب وپیوندنیافته است

زیرااین کتاب ، کتابی است که درصنعت خود بس غریب ودرفن خود بس شگفت‌آوراست‌تاآنجا که‌ازلحاظ‌ایجازوکوتاهی،سخنی‌است‌شبیه‌معماهاو‌گرچه‌ازلحاظ حسن ایرادواظهار وانسجام عبارات درحد اعجازاست .

پس نفس‌من را خوش نیامد که این سخنان گهربار ومطالب تازه وبدیع و درخشان که مغزولب‌دانش‌وخلاصه وزبدهٔ سیروسلوك‌است همچنان درحجاب ابهام بماند وازفهم‌ودرك‌آدمیان پنهان‌ماند .

پس لازم‌آمد که‌آنراشرحی کنم ودشواریهای‌آنرا بازنمایم باشد که از این راه

مشکلات آن روشن شود و از مراجعهٔ الفاظ، معانی باریک و دقیق آن بفهم آید و نقاب ابهام ازچهرهٔ معانی آن برداشته شود .

و من تنها به گشودن مشکلات و روشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و بر ایضاح و نمودن معانی باریک و دقیق آن بسنده کردم

تراکیب آنرا بازنمودم، مبانی آنرا منقح کردم ،

در تقریر قواعد و تحریر مشکلات و تفسیر مقاصد و تکثیر فوائد و بسط موجزات و گشایش معماها کوشیدم و موسلات آنرا مقید کردم یعنی آنچه را که بدون مأخذ بگفته است و نام اعلام آنرا نبرده است مآخذ آنرا بیاوردم و مجملات آنرا مفصل کردم درحال که اکثر همان توضیحات و مطالبی که درمقام ایضاح آن بیاورم ازسخنان وی واز کتب و رسائل دیگرش بهره گرفتم، و آنچه از کتب و شروح وی بهره گرفتم کوشش کردم که عین الفاظ و عبارات آنها را بیاورم و از این جهت این کار کردم که مبادا روزگار و حوادث ایام آنها را دگرگون و تباه کنند .

من بر این بودم که هم حوادت روزگار، واختلال امن و امان مرا از این کار باز داشت و هم آنچه روزگار کج مدار برزیان من آورد، آن روزگاری که عزیز میکند و ذلیل و خوار میگرداند، آن روزگاری که فرود میاورد آنکه بالا است و بالا می برد آنکه فرود است، پراکنده ها را پیوند میدهد و پیوند شده ها می پراکند، آن سان که بگذشته است در لوح قضا و قدر داوری شده است از نزول بلاء و جلاء وطن، و علاوه بهره های ناقص و آرزوهای نابرآورده شده، و دماغ تهی و نیرنگ و غبن فاحش نیز مرا از این کار باز داشت

تا آنکه از ابناء روزگار روگردان شدم و بریدم و دور شدم و از آنان بگسلیدم وجدائی را براجتماع برگزیدم چنانکه روزگار دوری وجدائی من از مردم بمانند

روزگارانقطاع وجدائی‌ازکالبدبود¹ واقلال پس‌ازاکشاروسختی پس‌ازآسایش‌وخالی بودن دیار از کسی که قدر وارزش فضیلت بداند و تنکدستی آزادمردان را بزداید مرابرآن داشت که‌خودرا پنهان کنم ودرگمنامی وگوشه گیری بسربرم ودریکی از نواحی این سرزمین زاویهٔ برگیرم وانزواء گزینم.

درحال که‌واجبات وفرائض‌بسیاری برمن بود که بایدانجام دهم‌وتفریط هائی دربرابر خدا کرده بودم که بایستی تلافی‌میکردم،نه‌تدریس درسی را برعهده گرفتم ونه‌تصرف درتألیفی را متعهدشدم

زیرا شرح مشکلات و تقریر وبازنمودن معضلات و استخراج علوم وصناعات وبررسی مسائل و مباحث و اثبات و استور کردن آنچه از مباحث محقق میگردد نیاز به تجرید عقل وتمیزذهن وتصفیهٔ فکروتدقیق نظروبریدن ازشوائب‌حسیه دارد ونیازبه بریدن ودوری‌ازوسواسهای معتادوعادی داردوهمهٔ اینهاموکول بأمن‌واُمان است‌وآن‌هم‌مربوط بعدل‌سلطانست، چه‌آنکه‌دادوعدل پادشاه‌پایه‌واساس‌تمام خوبیها وبرطرف کنندهٔ‌تمام بدیهااست،

زیرا همهٔ عناصرجهان وجود بعدل و داد اعتدال گیرد، و سال وماه‌براساس اعتدال و استواء استوار گردد عدل وداد حافظ امن‌ورافع اختلال‌است.

ولکن چون جریان‌عدل وسیرعادله ازبین برفت وآراء باطله وفاسده‌شیوع یافت ودین ونشانــه‌های آن تباه شد وحق و آثارآن محو گـردید گفتارعزی؟ را کار بستم.

۱- درعبارت متن‌آمده است‌فی‌ایام‌القطوع مثل‌الانقطاع ؟ظاهرآیعنی روزگارجدائی وافتراق من‌ازمردم مانند روزگار انقطاع ازکالبد بود. وبنابراین معنی‌عبارت این میشود: درحال که برگزیدم وانتخاب کـردم افتراق وجدائی را براجتماعی در روزگار قطوع و گوشه گیری بمانند انقطاع ازکالبد

قالـوا بعدت ولـم تقرب فقلت لهـم
بعدی عـن الناس فـی‌هذالزمان حجی
اذا خروجک لـم یخرجک عن کـرب
حسدت مـن‌کان جلس‌البیت ماخرجا
کـم عالم لم یلج بالقرع بـاب منی
و جاهل قبل قـرع الباب قـد و لجا
قعدت فـی‌البیت از ضیعت منتظـراً
مـن رحمة الله بعدالشدة الفـرجا

تا اینکه بدری درخشان از برج سعادت بدر آمد و دنیا را خوشی و سرور فرا گرفت‌وسرزمین های‌خدا امن و آسایش یافت وجهان آرامش گرفت ببرکت‌خداوندگار دانشمندداد گر، یعنی‌آن‌که همواره‌نورهدایت ازجبینش‌تابش میکند وبه همت‌و دست‌توانای‌وی اعلام تقوی و ورع برکشیده‌میشود .

وآن خداوندگار دانای دادگری است که پرچم‌های پرهیزکاری بدست او برافراشته‌شده است، دریای‌ژرف ازفضائل‌وی سربزیرافکنده،سپاهیان حمله‌گرش به نیکی‌هاوبخشش‌وی شرمنده‌اند یعنی:

جمال‌الملة والدین ، غیاث‌الاسلام‌والمسلمین «زیـور مردم و آئین خـدائی، فریادرس اسلام ومسلمان» علی‌بن‌محمدبن‌الدسجردانی صاحب فضائل‌علمی‌وعملی، دارندۀ ریاست دین ودنیا ، ریاست طبیعی و وضعی ، ریـاست حقیقی نـه نسبی و اضافی .

علاوه برمحاسن و سجایای اخلاقی که‌برشمرده‌شد اوراشرفی‌است‌ذاتی‌واستوار ودودمانی است بزرگ‌وکریم‌المقدار ازاخلاق‌والاترین وپسندیده‌ترین وازهمت‌ها بالاترین وبرترین آنرا دار است.

له‌همم لامنتهی لکبارها و همته‌الصغری اجل‌من‌الدهر
له راحةلوان معشار عشرها علی‌البرکان البراندی من‌البحر

سپاس وستایش مرخدایرا که او را برهمهٔ بزرگان جهان مزیت داد و اورا به همهٔ برتری ها جملاً و تفصیلاً بیاراست . به کرمهای ظاهرة الاشراق زیور وشرف داد و بدودمانی کهن وریشه دار و باشاخ و بـرگ ویژه گردانید ، آدمیان را بـه ستایش وی گویا گردانید . وبخشش و بخشندگی او بر گردن دانایان طوق بندگی بیفکند. خدایا آستان فرشته آشیانش راجایگاه برآورد آرزوها و مرکز بزرگی و کان برکت وکرامت و محل آسایش و سلامت گردان. و در تیمار دانایان و نیرومندی فضلا و علماء و بالا بردن روش ها و سنت های پسندیده و زنده کردن رسوم و آئین داد به توفیقش بیفزای.

نعمت های بیکران وی را که به خداوندان دانش رسد مشکوردار ، دربرابر بخشش های پی درپی او را برصاحبان فضل پاداش نیکوده و مبروردار .

بویژه نعمت های همیشگی که درگذشته برمن ارزانی داشته و درآینده ازآن بهره مند خواهم شد.

چون ناراحتی برفت و اوضاع و احوال بحال خود بازگشت و روزگاه آرامش گرفت وملک برنسق خود برگشت واندوه ها زدوده شدوستمگری رخت بربست، آسایش وآرامش ببرکت پادشاهی که زمام امور روزگار را بدست باکفایت خود دارد بجای خودآمدونظام گرفت، ،هرکس را بدیدم که براندازهٔ همت خودتحفهٔ بدرگاه وی برد، هرآینه خوشبخت آن دستی است که بدرگاه وی تحفه برد[1]

وحالت موجودمن و تنگدستی ودشواری زندگی، من رااز اهداء تحفهٔ دنیوی که درخورومناسب خزانت کریم ومشابه در های یتیم وگران بهای آن باشد بازداشت ومانع گردید

---

۱ - ممکن است معنی این باشد خوشبخت است آن کس که بادست خود تحفهٔ بدرگاه وی برد . ویاخوشبخت آن تحفهٔ که مورد قبول وی افتد ویاخوشبخت آن دستی که تحفهٔ وی قبول افتد، عبارت معانی مختلف دارد. واصولا ممکن است تصحیفی شده باشد. واینطورباشد که . هرکس همت خودرابا بردن تحفهٔ، نثارمقدم باسعادتش کند.

بیاد گفتار ابوطیب متنبّی افتادم که گوید.

لاخیل عندك تهدیها ولامال   فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال[1]

ونیز گفتار وی که گوید:

و زکی رایحة الریاض نسیمها   تبغی الثناعلی الحیا فیفوح

جهد المقل فکیف بابن کریمة   یعطی جمیلاً واللسان فصیح[2]

وچون بدیدم و دریافتم که حضرتش شیفتهٔ دانش وحکمت است و حکمت بزرگترین هدیهٔ ایست که وی پذیرای آنست بران شدم که شرحی برحکمت اشراق برنگارم و نام ویرا درسرلوحهٔ آن بیاورم ، باشد که روزگاران دراز نام نامیش بماند و بران شدم که آنرا باستان فرشته آشیانش بعنوان هدیه و پیشکش برم چه آنکه شایسته تر از او بدین تحفه وهدیهٔ گران بهای دانش و رازهای باریک و دقیق حکمت در جهان نمی باشد خصوصاً که این تحفهٔ ایست که روزگار آنرا پوسیده و دگرگون نگرداند وبه پایندگی زمان همچنان پاینده و جاویدان ماند و گذشت ماه وسال آنرا تباه نکند ، زیرا ازنوع دانش وعلم بـه سازوبرگ وفرع وشاخ ادیان و آئین ها نباشد تا آنکه بااختلاف زمان ودگرگونی روزگار ومکان دگرگون شود و اگرچه مثل من دراهداء وپیشکش کردن این تحفهٔ گران بها و پرارج بـه آستان و

---

۱ - ترانه اسبان سواری است که بدرگاهش بری ونه ثروتی است واکنون که روزگارترا ازبخشش های مادی این جهان بی بهره گردانیده است زبان ستایش گر خود به ستایش اوبگشای.

۲- یعنی رایحه وبوی باغها خوش است وطالب ستایش کند برباران پس بوی خوش و نسیم خودرا می وزد. خلاصهٔ معنی اینکه بوی خوش بمانندسخن باغهااست که گویابدین وسیله می خواهد باران را ستایش کند، پس نسیم عطرآگین آن درمقام ستایش باران و زیدن گیرد واین عمل باغها یعنی وزیدن نسیم بمانند کوشش تنگدستانست که نتوانند بخشش کنند پس زبان بستایش گشایند ، پس باغها نیز بانسیم خود ارجدانی کنند . وموقعی که باغها بدین سان ستایش باران کنند یاستایش ابرهای باران زای کنند چگونه باشدحال مردی کریم که اورا زبانی گویا وبیانی روشن است.

درگاه حضرت والایش مثل کسی است که بآفتاب نور هدیه کند و بآسمان بلندی بخشد .

زیرا حضرتش بااندیشهٔ باریک و ذهنی درخشان بدان پایه و مایه‌ازحکمت و دانش رسیده‌اند کـه اقران و همگنان و مردم روزگار او از آن بی‌بهره‌اند . وبدان مقام از دانش و بینش برسیده است که اکثر اقران ومردم روزگارش از آن محروم میباشند وهرآن کس که خواهد قرآن مجید برجبرئیل امین عرضه کند لاجرم ازنعمت‌خرد و رأی اصیل بی‌بهره باشدوآن کس که دریای‌ژرف‌مالامال ازآب را برجرعهٔ‌ناچیز که‌عطشی‌رافرونشاند عرضه‌داردویا کوهی‌بلند را برتپه کوچک که سایهٔ نمی‌افکند بنمایدازخردتهی‌باشد[۱]

پس نهایت کارخردمندی که ارزش و قدر خود را بداند و حـدودوجودی خود را آنطورکه هست دریابد آنکه از حد خود تجاوز نکند وگام از اندازهٔ خود بیرون ننهد ، **چه‌هرآن‌کس‌که ازحدود واندازه خود بیرون شود ، ضرر وزیان آن وبال خود وی شود .**

امید ازکرم‌ونیک‌سرشتی[اهل،فضل] اینکه‌بانظرخوب‌بدان بنگرند وباعین‌الرضاآن رامورد‌توجه قرار دهند تابحدکمال ازآن بهرمند شوند ونیز امید میرود که نارسائیها و نادرستیهای آنرا اصلاح نمایندازجهت‌ترحم‌برمن‌ونه‌ازنظراحترام برمن ، که‌خدای‌بزرگ‌فرماید«واذامروا‌باللغومروا کراماً »

واینکه‌هرگاه بردقایقی‌برخورند که ازسخنان دانایان‌بهره‌برگرفتم‌ویا‌برحقایقی دست یابند که آنان افاضه کرده‌اند ، مفاد این آیه شریفه را دست آویز خود نگردانند که«هذه‌بضاعتناردت‌الینا» و نگویند که این از آن ماست که بمابازگشته است .

۱- ممکن است‌تصحیف شده باشد واین‌طورباشد«لاتوازی‌ظلة» یعنی تپهٔ کوچکی که حتی‌باندازهٔ سایه‌بانی هم نیست . عبارت متن این است «نان‌من‌جاوزحده شابه‌ضده» که در ضد او افتدو براو وبال شود .

عبارت معروف این است که: الشیئی‌اذاجاوزحده‌انعکس‌ضده‌یاالی‌ضده .

لاتنکرون اذا اهتدیت نحوکم من — علومکم الغراء و آرائکم النقا
فقیم الباغ قد یهدی لمالکه — برسم خدمته من باغه التحفا[۱]

ای خداوندان حقیقت و تجرید و یاران طریقت وتفرید بدانید ، آنانکه بدانش وعلم خود شیفته‌اند و در راه کسب و بدست آوردن آن بسی رنج برده‌اند ودراین راه روزگاران خود را مصروف کرده‌اند ، ازشنیدن حقایق وسخنی که‌سازگار و مناسب و موافق بادانش آنان نباشد بسی ناراحت می‌شوند .

وآنان را بجزآنچه‌اندریافته وبدانسته‌اند پسندیده نیاید، مگرآنکه مردی باشد دادگر و خداوند خرد ورأی درست و صاحب تمیز و با وجود این خواستار حق و حقیقت و از عناد ولحاج برکنار یعنی آن کس که تنها هدفش یافتن راستی و تسکین و آرامش بخشیدن بدل خود از راه رسیدن به حقیقت باشد نه آنکه اوهام و خیالات و متصورات خود را یقین انگارد وهمتش این باشد که به گفتار و سخنان متأخران درآویزد .

پس چه کسی است که دیدن را به خبربر گذراند وشنیدن را بردیدن برتری نهد و این چنین کس با آن چنان اوصافی کــه برشمردیم در میان مـردمان کمیاب میباشد .

لکن من باآنکه عالم بدان امور بوده وآگاهم و میدانم که «من صنف استهدف» و«من الف فقداستقذف» باآنانکه سرشتی نیکو و اصلی سالم دارند واثقم که هرگاه براشتباهات و لغزشهای من پی‌برند و برخورند بـا گذشت وعفو خود خـوشنودم گردانند .

زیرا من خود میدانم که همواره دراشتباه و خطا هستم وبه‌ناتوانی و کوتاهی دردانش خود اعتراف میکنم زیرا بضاعتم دردانش کم‌است ودستم دراین صنعت کوتاه

---

۱ - اگرمقداری از دانشهای درخشندهٔ شمارابه‌شما برگردانم برمن متازید وانکارنکنید وخورده مگیرد چه‌آنکه رواست که باغبان تحفهٔ از فرآورده‌های باغ برای خداوندباغ هدیه وپیش کش برد .

مضافاً برآن فترتی که ازپیش آمدها وحوادث روزگار حاصل شد ومرا ازجستارو تحقیق دردانش حکمت بداشت، گرفتاریهای زمان مباحثات وگفتگوهای علمی و مطالعاتم را تباه کرد زیرا فترت‌ها آدمی را از مباحثه واشتغال بدانش باز دارد واشتغالات خاطر مطالعات را باطل گرداند[1].

بااین حال این شرح گواراتر ازنسیم سحرگاهی است وخوشتراز شنیدن افسانه درزیر پرتو ماهتاب وشیرین تر ازشکایت عاشق به معشوق خود وخوشایندتر ازآن لحظاتی است که معشوق بوعدهٔ خود عمل کند و عاشق بدیدار او نائل آیـد و رقیب چشم بپوشد[2] ومن ازآنان نباشم که دراین تألیف چشم باحسان وپاداش داشته باشم ویامدعی آن باشم که از زبان عیب‌جویان دراماں باشم زیرا دانا کسی است کـه خطاها واشتباهات خود را برشمرد وبه‌ستایش دیگران بدگمان باشد، نه‌مانندآن کس که شیفتهٔ فرزند وسخن خود باشد. اکنون وارد درمقصود شده از خداوند میخواهم که‌مرا راهنمائیم کند وازناهنجاریها واشتباهات محفوظم بدارد کارم به‌نیکی ورحمت پایان بخشد وازخوشبختی همیشگی بهرمندم گرداند واز عذاب الیمش درامانم بدارد بحق محمد وآل پاك سرشت وی.

۱ـ ترجمه‌آزاد شد. ۲ـیعنی دوراز چشم اغیار.

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه شیخ اشراق

بارخدایا، یادتوجلیل است. قدوسیت توبس عظیم است زینهار دادهٔ تونیرومند وعزیزاست. جلالت و شکوهت برتر و بزرگیت بالاتر ازهمه‌بزرگیها است . رحمت و درود بربر گزیدگان‌واهل رسالات توعموماً وبویژه برمحمدمصطفی بزرگ عالم بشریت و واسطهٔ بخشش آدمیان در روز رستاخیز، براو وبرهمهٔ پیامبران سلام باد .

بارخدایا ماراینورخودبهرمندوپیروزگردان وازیادآوران وسپاسگزاران نعمتهای باطنه وظاهرهٔ خود گردان.

وبعد ـ بدانید ای برادران من که کثرت و فزونی خواست شما ازمن درنگارش حکمت اشراق عزم من را درامتناع ازاین کارسست گردانید ومیل مرا درخصوص اعراض از ورود دراین کار زائل کرد واگر این امر ازحقوق لازمه نمی‌بود[1] و قضاء ازلی حق‌مقدر نکرده بود وفرمان‌الهی براین امر مقرر و وارد نگشته بود هیچگاه مرا داعی براظهارآن مسجل نمی‌گشت زیرا در این کار دشخواریها بسیار است که خود میدانند[2]

ای گروه برادران و یاران من که خدای شمارا نسبت بآنچه دوست دارید و خوشنودی شما درآنست توفیق دهاد، همواره ازمن خواسته ومیخواهید که کتابی برنگارم

۱ـ یعنی تعلیم و ارشادبراه راست که خداوند میثاق وعهده گرفته است از علماء که دانش‌خود را براهل دانش ودانشجویان‌پنهان نکنند.

۲ـ زیرا مربوط به جهان ماوراء طبیعت است و نیز راه آن جز راه حکمت معموله است .

که‌آنچه برای‌من از راه ذوق درخلوات ومنازلات‌حاصل ویافت شده است‌ثبت کرده، یادنمایم[۱]

والبته هرجوینده‌ٔراسهمی بودازنور الهی کم باشد یا زیاد وهرکوشش کننده‌ٔ راذوقی بودناقص یا کامل

زیرا دانش بردسته وگروه خاصی وقف‌نباشد تا لازم‌آید که پس‌ازآنان‌درهای تابش انوار ملکوتی بسته‌گردد وراه حصول وفزونی دانش برجهانیان بند آید[۲] . وبلکه برعکس بخشندهٔ علم[۳] که خود درافق مبین بود[۴] براظهار امور وعلوم غیبیه بخیل نبود .[۵]

نوردیدن = دیده بگان

(وبدترین قرنها قرنی است که درآن بساط اجتهاد وریاضت درنور دیده شود و سیر اندیشه ها[۶] منقطع گردد . ودرهای مکاشفات بسته وراههای‌مشاهدات مسدود گردد.)

ومن پیش‌از نگارش این کتاب وهم دراثنای این یعنی درهنگامیکه موانعی مرا از ادامه این کار[۷] منقطع‌میکرد . کتابهائی برای‌شمابروش مشائیان برنگاشتم و قواعدفلسفیهٔ‌آنها را درآن کتب خلاصه کردم .

وازجمله آنها [کتاب] مختصری است موسوم به«التلویحات‌اللوحیه‌والعرشیة» که مشتمل بر قواعد بسیاری است[۸] دراین کتاب باوجود حجم کوچکش همهٔ‌قواعد

۱ـ درحال‌اعراض‌ازاموربمادی‌دنیاوی این‌احوال‌سانح شده‌است‌یعنی‌آنچه درسیروسلوك معنوی یافته‌ام دراین کتاب‌یادنمایم .

۲ - که‌متأخرین را نرسد برمتقدمین درعلم ودانش فزونی حاصل کنند

۳ - واهب‌العلم یعنی عقل‌فعال‌ـ شرح قطب ص ۱٤

۴ـ یعنی درافق عالم‌عقول است چون عقل فعال واقع درجهان عقول است

۵ـ تادرهای علم به‌غیوب بسته‌باشد

۶ - وتکامل آنها

۷ـ از ادامه نگارش حکمت‌اشراق بازمیداشت

۸ـ برقواعد فلسفهٔ مشائیه

فلسفهٔ مشاء را خلاصه کرده برنگاشتم ودر رتبت بعدازآن [کتاب] اللمحه میباشد[۱] وبجزآن‌دو بازهم برنگاشته‌ام.[۲] وپارهٔ دیگر کتابهائی است که در روزگار صباوت نگاشته‌ام[۳] و لکن این کتاب را روشی دیگر بود[٤] و طریقی نزدیکتر[٥] از آن طریقت. ومنظم ومنضبط‌تر بود ودرمقام تحصیل کم‌رنج‌تر بود[٦] وحقایق ومطالب آن[۷] نخست برای من از راه فکرواندیشه حاصل نیامده‌است وبلکه‌حصول آنها بامری دیگربود[۸] نهایت پس‌از یافت‌آنها جویای برهان برآنها شدم[۹] بدان‌سان که هرگاه مثلاً ازآن براهین‌حاصله قطع‌نظر نمایم هیچ مشککی‌نتواند مرا درمسائل آن بشک اندازد.[۱۰]

ودرآنچه من‌از علم انوار روحانی بیاورده یادآوری کرده‌ام و همهٔ مسائل و مطالب و قواعدی که برآنها نهاده شده وبربنیان‌آن‌استوار گردیده‌است[۱۱] وجزآن هرآن کس که راه‌خدای‌عزوجل‌پیماید وسالک این‌راه باشدمرا مساعد وهمراه باشد.

واین راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقهٔ یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه

---

۱ - یا اللمحات

۲ - مانند مقاومات‌ومطارحات- شرح قطب ص ۱۰

۳ - مانند: الواح وهیاکل وبسیاری از رسائل دیگر.

٤ - یعنی حکمت اشراق که براساس ذوق ویافت است.

٥ - یعنی ازاین طریق که طریق حکمت ذوقی‌باشد زودتر میتوان به‌حقایق رسید تا آن طریق

٦ - درتحصیل مطالب‌آن نیاز برنج‌وتعبی کمتربود ازحکمت بحثی

۷ - حکمت اشراق

۸ - ذوق وکشف وشهود.

۹ - ومتوسل به‌اندیشه‌شدم

۱۰ - چون ازراه ذوق وکشف‌وشهود یقین حاصل کرده‌ام.

۱۱ - آنچه بربنیان‌دانش انوارنهاده شده‌است اکثرمسائل فلسفهٔ‌طبیعی‌والهی است-قطب ص۱٦ - کلمهٔ وغیره‌یعنی‌وجز مسائل‌مربوط به‌انوارالهی که‌منظور مسائل‌طبیعی‌باشد.

است . و همین‌طور راه و روش کسانی‌است که در روزگاران پیش ترازوی بودند از زمان پدرحکماء یعنی هرمس تا زمان‌وی‌ازبزرگان‌حکماء وستونهای دانش بمانند **انباذقلس** و **فیثاغورس** وجزآن‌دو .

والبته سخنان پیشینیان همه برمز بیان میشده‌است وبنابراین هرآنچه دیگران برآنان ردنوشته‌اند وبتاخته‌اند اگرچه متوجه جهت و روی‌آشکارسخنان آنان میتواند باشد (باظاهرکلمات‌آنان سازگار است) لکن متوجه خواست ومقصود کلمات آنان نمی‌باشد (ایرادات‌آنهانامو‌جّه‌میباشد)

زیرا رموز را نتوان ردکرد و مطرود دانست و رد برآن از خرد بیرونست که نخست‌فهم باید کردن وسپس‌ایراد .

وبنابراین قواعد و ضوابط اشراق درباب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمانند جاماسف و فرشاد شور و بوذرجمهر و کسانی که پیش‌از اینان بودند بر رمز نهاده شده است واین قاعده(یعنی‌قاعدۀنور وظلمت که اساس حکمت‌اشراق‌است)نه‌آن‌اساس وقاعده‌مجوسان کافراست ونه‌مانیان ملحد ونه‌آنچه بشرك کشاند

وگمان‌مبرید که‌حکمت‌ودانش درهمین مدت کم وبرهۀازروزگار وجودداشته است ولاغیر[۱] (راه آن مسدود شده است)

زیرا عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که‌نمودار و قائم بآن‌بود وحجت و بینات خدای بنزد اوباشد تهی نباشد و وی همان خلیفه وجانشین خدای بزرك بود برروی‌زمین . وتاروزی که زمین‌وآسمان پایدار و استواراست نیزاین‌چنین خواهد بود .

واختلاف دربین حکمای پیشین و پسین تنها درالفاظ و عبارات می‌باشدواز

۱- گمان مبر که‌حکمت‌ویژۀ همان‌مدت کمی‌بوده‌است که‌مسیرخود را دریونان‌باستان طی‌میکرده است ویامدتی که‌مردم‌یونان‌سرگرم بآن‌بوده‌اند .

جهت اختلاف درعادات و روش آنها است که بعضی تصریح کنند وروشن گویند و بعضی تعریض کنند وبرمز گویند

وهمهٔ حکماء به جهانهای سه گانه گویند وهمه بریکتائی خدای ایمان دارند وبدان گرویده‌اند.

ونزاعی دراصول مطالب بین آنان نباشد (دراصول مسائل الهی مربوط به حکمت)

ودرمورد معلم اول یعنی ارسطو گرچه ویرا قدر و منزلت بزرگ است وشأنی عظیم واندیشه هائی بس باریک ودقیق ونظری صائب ورساو کامل دارد نبایدزیاده‌روی کرد بدانسان که مقام ومرتبت استادان وی فرودآید.

آن استادانی که بعضی اهل سفارت وخداوندان کتب آسمانی وشرایع بوده‌اند مانند آغاثاذیمون، هرمس واسقلینوس وجزآنها

ومراتب حکمت وحکماء بسیار است و حکماء را طبقاتی چند است از ایـن قرار :

۱ ـ حکیم الهی که متوغل و فرو رفتهٔ درتأله میباشدو گرداگرد بحث وحکمت بحثی نمیگردد .

۲ـ حکیم بحاث که گرد تأله وحکمت الهی نگردد .

۳ـ حکیم متوغل درتأله وبحث هردو .

٤ـ حکیم متوغل درتأله ومتوسط دربحث ویاناتوان درآن .

٥ـ حکیم متوغل دربحث وحکمت بحثی، متوسط درتأله ویاناتوان درآن .

٦ـ دانشجوی وطالب تأله وبحث .

۷ـ طالب وجویندهٔ تأله تنها .

۸ـ طالب وجویندهٔ بحث تنها .

هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل درتأله باشدوهم بحث او را ریاست تامه میباشد وخلیفه وجانشین خدا اوست

وهرگاه که چنین اتفاقی نیفتد پس آن کس که متوغل در تأله ومتوسط دربحث باشد ریاست کامله خواهد داشت وهرگاه چنین اتفاقی نیز نیفتد پس ریاست تامه آن حکیمی باشد متوغل درتأله وازبحث عاری واوخلیفهٔ خدا باشد .

وجهان وجود هیچگاه ازحکیمی که متوغل درتأله باشد خالی نبود

وآن حکیم متوغل دربحثی را که متوغل درتأله نباشد ریاستی برسرزمین خدا نباشد، زیرا هیچگاه جهان ازحکیمی که متوغل درتأله است خالی نبود و وی شایسته تر است بریاست ازحکیمی که تنها متوغل دربحث است .

زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد . والبته مراد من از این ریاست ، ریاست از راه چیرگی نبود . بلکه گاه باشد که امام متأله درظاهر ومکشوفاً مستولی بود وگاه بطور نهانی و آن همان کسی است که همه ویرا قطب خوانند و او راست ریاست تامه اگرچه در نهایت گمنامی بود .

وچون ریاست واقعی جهان بدست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان ازتدبیر [حکیمی] الهی تهی ماند ظلمت ها وتاریکیها [برعالم ومردم آن] چیره شود .

و بهترین جویندگان دانش الهی کسانی میباشند که همطالب تأله وهم خواستار حکمت بحثی باشند و در درجت بعد خواستاران حکمت الهی و سپس جویندگان حکمت بحثی اند .

واین کتاب ما آن کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جویای حکمت بحثی وکسانی را که تنها جویای حکمت بحثی اند ، نه متأله بوند ونه خواستار تأله دراین کتاب سهمی نباشد ودراین کتات ورموزآن بحث نکنیم و سخن نگوییم مگربا آنان که یا مجتهد متأله باشند ویا طالب وجویای حکمت الهی بوند .

و کمترین درجات وشرایط خواننده این کتاب[۱] این است که بارقهٔ خدائی بردل او تابش کردهٔ وفرود آمده باشد وورودآن[۲] ملکهٔ وی شده باشدوآنان که ازبارقات الهی بهرور نشده باشند از این کتاب سودی برنگیرند، پس هرآن کس که تنها جویای بحث و حکمت بحثی بود براو باد که بدنبال روش مشائیان رود زیرا حکمت مشاء است که تنها بحث را سزد ودراین جهت نیکو و استوار است ومارا باچنین کس سخن و بحثی درباب حکمت وقواعدذوقی اشراقی نیست. بلکه کار و روش اشراقیان انتظام نگیرد مگرازطریق سوانح نوریه[۳]

چه آنکه پارهٔ از این قواعد براساس وبنیان انوار سانحه نهاده شده است بطوریکه هرگاه آنان راشکی وریبی درآن اصول حاصل شود[٤] بسبب وبواسطهٔ خلع کالبد شک و تردیدآنان زدوده گردد[٥]

وهمانطورکهٔ ما امور محوسه را مشاهده میکنیم و از این راه بپارهٔ ازاحوال و اوضاع آنها دانش یقینی پیدا میکنیم وسپس براساس وبنیان اینگونه احوال متیقنه دانش ها و علوم صحیحی [بمانند هیئت وجزآن] بارکرده واستوار می‌نمائیم[٦] پس همین طور اموری از روحانیات را مشاهده میکنیم وسپس اموری دیگر را براساس و پایهٔ آنها نهاده واستوار میکنیم و کسی که راه وروش وی این نباشد اورا ازاین دانش بهرهٔ نباشد وبزودی شکوك وتردیدها او را بازیچهٔ خـود قرار دهد[۷]

۱ـ کسی کد بخواهد بخواند وبهره‌مندشود

۲ـ و ورود بارقهٔ های الهی

۳ـ زیرا مبنای قواعدحکمت اشراق برلوامع عقلی وقواعد نوری وسوانح عقلی است چنانکه بیاید. کلمه مجتهد درسخنان شیخ به معنی ریاضت کشنده است.

٤ـ یعنی درانوار سانحه که مبنای قواعد اشراق است- قطب ص ۲٦

٥ـ یعنی درمقامی باشند که بتوانند کالبد خودرا رها کنند که هرگاه شکی برای آنها پیدا شود فوراً کالبد خود را رها کنند ودرانواروروحانی سیروسیاحت کنند تاشک و ریب آنها برطرف شود ـ قطب ص ۲٦

٦ـ مانند علم هیئت وعلوم طبیعی که مبتنی براحوال کواکب وجزآن میباشد.

۷ـ مانند کسانی که به حکمت بحثی گرویده‌اند وتنها درآن فرورفته‌اند که مدام در جدال وبحث وایراد ونقض وشک وتردیداند ـ قطب ص ۲۷

و ماآلت وابزار مشهوره را که نگهبان فکر آدمی است از خطا و لغزش دراین کتاب بطور مختصر و مضبوط قرار داده ضوابط و قواعدی چند که از لحاظ عدد کم ولکن ازجهت فائده بسیار است بیاوردیم اوالبته همین اندازه جویندگان و طالبان اشراق و خداوندان هوش را بسنده است وآنان که بخواهند قواعد و مسائل آن را بطور تفصیل بازشناسند باید به کتابهای مفصل دراین فن رجوع نمایند .

غرض و مقصود ما دراین کتاب دردوبخش منحصرمیشود:

بخش نخستین درضوابط اندیشه ودرآن سه گفتاراست .

گفتار نخستین درمعارف وتعریف ودرآن هفت ضابطه است .

ضابطهٔ نخستین دردلالت لفظ برمعنی .

وآن این است که :

دلالت لفظ برمعنایی که دربرابر آن نهاده شده است دلالت «**بالقصد**» است ودلالت آن برجزء معنی، دلالت «**حیطه**» است و دلالت آن برلازم معنی آن دلالت «تطفل» است .

و هیچ دلالت «**قصدی**» خالی نباشد از تبیعت دلالت «تطفل» ازو[2] زیرا درجهان هستی چیزی یافت نشود که او را لوازم ولواحق وجودی نباشد ولکن گاه باشد که از دلالت «حیطه» خالی باشد زیرا بعضی از چیزها هست که بسیط است وجزئی ندارد وعام را برخاص ازآن جهت که خاص است دلالتی نباشد پس کسی که گوید «حیوانی رادیدم» اورارسد که گوید «انسانی راندیدم» ولکن اورانرسد که گوید «جسمی راندیدم ویا «متحرك بارادهٔ را ندیدم» [3]

۱- منظور منطق است .

۲- یعنی همواره دلالت تطفل پیرو ولازمهٔ دلالت بالقصد است زیرا لازم معنی امری است خارج از ذات وتابع آن .

۳- ظاهرآمراد از اراده درحیوان حرکت وحس باشد - شرح قطب ص ۳۶

ضابطهٔ دوم درمقسم‌تصور و تصدیق

وآن این است که :

هرگاه آنچه از تو پنهانست دریابی و ادراک کنی، دریافتن وادراک تو[بآن نحوکه‌مناسب وسازگار با این موضع‌است] بواسطهٔ حصول مثال حقیقت آن باشد درقوت ونیروی دریابندهٔ تو، زیرا هرگاه دانا شوی بآنچه ذات او از تو پنهان‌است اگر بواسطهٔ این دانائی ازآن‌چیز اثری درتونیاید وحاصل نشود. لازم آید که‌حالت پیش‌از دانائی وپس‌از آن درتویکسان باشد و اگر پس‌از دانائی درتو اثری ازآن حاصل شود وبرابر ومطابق باآنچه‌دانسته ومعلوم تواست بدان‌طورکه هست نباشد، لازم‌آیدکه حقیقت‌آنرا بدان‌سان که هست ندانسته باشی.

پس بناچار باید دانستهٔ توباآن‌چیز مطابق باشد از آن‌جهت که‌دانستهٔ، پس اثری که درتو حاصل‌شود مثال‌آن‌چیزبود.

وآن معنائی که خودبخود وفی‌نفسه شایسته‌وصالح است که برچیزها و افراد بسیاری‌منطبق گردد آنرا«معنی‌عام» مصطلح کردیم

و آن لفظ که برآن دلالت کند «لفظ عام» نامیدیم مانند «لفظ انسان» و معنی‌آن

و اگر درمفهوم لفظی نظر به خودش وفی‌نفسه اصلاًتصورشرکت نشود آن معنی«شاخص»بود .

و لفظی که بر آن دلالت کند باعتبار آن معنی لفظ «شاخص» نامیده شده است .

مانند نام«زید» ومعنی‌آن وهرمعنائی که‌مشمول معنای لفظی باشد غیرازلفظ ویژهٔ خود آنرا (مشمول‌را) نسبت‌بدان(شامل)معنی«منحط» نامیم[1]

۱ـ منظور معنی نوعی است مثل انسان که علاوه‌براینکه مفهوم انسان و انسانیت‌از کلمهٔ انسان فهمیده میشود غیر آن یعنی حیوان نیز شامل آن میشود پس انسان‌مفهوم از حیوان نسبت به‌حیوان منحط است‌یعنی جزئی است

ضابطهٔ سوم در ماهیات

وآن این است که :

هرحقیقتی یا بسیط است وآن چیزی است که اوراد رخرد وعقل جزئی نباشد[1] ویا بسیط نیست و آن چیزی است که ورا در عقل جزئی باشد مانند حیوان که پیوسته از دوجزء بود یکی جسم و دیگر آنچه زندگی او را سوجب شده است.[2] [که نفس حیوانیه باشد]

جزء نخست جزء «عام» است یعنی هرگاه جسم با حیوان در ذهن نگریسته شوند «جسم» عامتر از حیوان باشد و حیوان با سنجش بدان «منحط» باشد و دومین جزو همان جزو ویژه است که تنها آن (حیوان) میباشد[3] وهرمعنایی که ویژهٔ چیزی است روا باشد که باآن برابرباشد مانند استعداد «نطق» که انسان راست. وروا باشد که خاص تر ازآن چیز باشد مانند «رجولیت» مرانسان را.

وحقیقت راگاه عوارض مفارقهٔ باشد (که جدائی راشاید) مانند «ضحک» بالفعل برای انسان وگاه اورا عوارضی باشد لازم (وجداناشدنی)

عوارض جدا ناشدنی تام عوارضی است که نسبت بذات و حقیقت آن چیز واجب باشد مانند نسبت زوایای سه گانه به مثلث که جدا کردن سویهای سه گانه ازشکل سه سوی «مثلث» دروهم هم محال باشد و چنین نیست که کسی به خواست و اختیار خود مثلث را صاحب سه سوی کند زیرا اگرچنین باشد لازم میاید که هم پیوند زوایای سه گانه بآن (مثلث) ممکن بود وهم عدم پیوندآن ولازم آید که وجود مثلثی بدون زوایای سه گانه روا بود واین امرمحال خواهد بود[4]

۱- منظور ماهیت است اعم از آنکه ذهنی باشد یاعینی - قطب ص ٤٤

۲- منظور اجزاء عقلی و ذهنی است نه خارجی

۳- یعنی نفس حیوانی یا حیوانیت .

٤- علت عدم امکان زوایای سه گانه است وبیان وجوب وجودآن برمثلث یعنی مادام که مثلث باشد زوایا او را لازم است

ضابطهٔ چهارم درفرق بین عرضهای ذاتی ومفارق

وآن این است که :

هرگاه خواهی که بدانی که کدامیک از عوارض بالضرورة از لوازم ذاتی است والحاق وعروض آن بسبب فعل فاعلی نیست و کدامیک از آنها از نوع عوارض ذاتی‌آن نمی‌باشد وبسبب فعل فاعلی بدان ملحق و عارض شده است، بنگر بذات وحقیقت‌آن بتنهائی [وآنرا کاملاجدای ازچیزهای دگریعنی جداازعوارض ولواحق بنگر] وازعوارض ولواحق‌آن چشم بپوش، پس‌آنچه جدائی وگرفتنش از آن ذات محال وناممکن باشد [ومادام که ماهیت موجود باشدآن نیزموجود باشد] ووجوداً وعدماً تابع آن حقیقت باشد پس موجب و علت آن نفس حقیقت است زیرا هرگاه موجب وعلت اینگونه‌عوارض‌چیزی‌بجزحقیقت‌آن باشد لازم‌آید که لحوق‌ورفع‌آن از آن‌حقیقت ممکن بود [نه واجب]

ازجمله علامات ونشانه های اینکه چیزی جزئی از کل باشد این است که تعقل‌آن پیش ازتعقل کل باشد[1] دیگرآنکه اورا درتحقق کل مدخلیت باشد[2] و هر جزئی که چیزی بدان متصف شود « مانند حیوانیت نسبت بانسان و مانند آن » مشائیان «ذاتی» نامیده‌اند و ما آنچه را که واجب باشد در مورد اینگونه عوارض یادآوری کرده بیاوریم وگوئیم :

اموعرضیه اعم ازآنکه عرض لازم باشد یا مفارق ازلحاظ تعقل متأخرازذات وحقیقت چیزاست وذات وحقیقت را دروجودآن مدخلیت است[3].

وعرض گاه باشد که اعم از معروض خود باشد مانند استعداد «مشی» برای انسان وگاه باشد که ویژه وخاص‌آن باشد مانند استعداد «ضحک» برای بانسان.

۱- یعنی جزء هرکل پیش ازکل درعقل‌آید.

۲- زیرا جزء علت ناقصهٔ کل است، شرح قطب‌ص ۴۸.

۳- زیرا وجود عوارض اعم ازلازم یا مفارق تابع وجوذات وحقیقت چیزهاند.

ضابطهٔ پنجم دراینکه کلی موجوددرخارج نمی‌باشد.

وآن اینکه :

معنی عام [یعنی کلیات] درخارج ازذهن تحقق نمی‌یابد زیرا اگر [اینگونه مفاهیم ومعانی عامه] در خارج تحقق و وجود یابد ناچارباید اورا هویتی باشد که بواسطهٔآن ازچیزهای دیگرجهان وجود جدا وممتازشود [وجدائی کلی‌حاصل شود] وتصورشرکت با چیزهای دیگردرآن نشود ودراین صورت معنی «شاخص» شود[نه کلی] درحال که فرض این است که مفهوم عام و کلی باشد واین امرمحال‌است[1] .

ومعنی‌عام یا بنحوی‌است که براموربسیاروافراد بی‌شماربطوربرابرواقع‌وصادق است مانند مفهوم «اربعه» نسبت به یکان یکان شواخص خود [که بر آنها بطور مساوی‌اطلاق می‌شود] دراین‌صورت «عام متساوق» نامند.

ویا برآنها [یعنی‌براموربسیار] بطوریکسان واقع‌نشود بلکه بطریق اتم‌وانقص بود مانند مفهوم‌سپیدی بر «برف» و«عاج»وآنچه درآن‌وصف اتم‌وانقص‌بود، اینگونه مفاهیم را ما معنی «متفاوت» مینامیم.

هر گاه نامهای گونا گون و متکثری برای یک مصداق بود« مترادف» نامیده میشود[2] .

وهرگاه یک لفظ ونام را مصادیق متعدد باشد واطلاق ووقوع آن نام برهمهٔ آن معانی گونا گون بیک معنی نباشد اینگونه امور مشترك نامیده شده است[3].

وهرگاه اسمی برمعنی دیگری‌بجزمعنی اصلی وویژهٔ خود اطلاق شود و این

۱- زیرا تناقض‌لازم میاید که هم کلی‌باشد وهم‌جزئی ودرنتیجه هم باشد وهم‌نباشد.

۲- مانند هژبر، شیر، اسد ومانندآدم ، انسان وبشر.

۳- منظورمشترك‌لفظی است نه معنوی ومنظورازقید اینکه وقوع‌آن نام برهمه‌یکسان نباشد این است که مشترك معنوی نباشد وبلکه‌لفظی باشد مانند «عین» که اطلاق برچشم وچشمه میشود. شرح قطب ص ۵۰ .

اطلاق ازجهت وابستگی‌هائی مانند مشابهت ویا ملازمت ویا مجاورت باشداطلاق ومعنی «مجازی» نامیده میشود[1] .

ضابطهٔ ششم درمعارف انسانی[2]

وآن اینکه :

معارف انسانی بعضی‌فطری است وبعضی دگرغیرفطری[3] وهرگاه‌دربازشناختن امرمجهولی تنبه وتوجه مختصروخطوربدل بسنده وکافی نباشد ونیز ازاموری نباشد که ازراه مشاهدهٔ حقه‌که ویژهٔ حکیمان‌بزرگ است[4] بتوان دریافت ناچاردرشناخت ومعرفت‌آن نیازبه‌معارف و شناخته های پیشین باشد، آن معارف و شناخته هائی که انسان را به‌مجهولات وناشناخته ها برساند و [سبب شناخته‌شدن مجهولات شود] .

ودارای ترتیب خاصی‌باشد بدان‌نحوکه [سبب کشف وروشن‌شدن،جهولات بود] رسانندهٔ به‌ناشناخته ها بود وخود درتبیین منتهی به‌فطریات شود و اگرچنین نباشد حصول هرمطلوبی برای انسان متوقف برحصول اموری بی نهایت باشد پیش از آن ، و لازم آید که هیچگاه نخستین دانش و معرفت حاصل نشود و این امر محال است.[5]

۱ـ مانند«جری‌المیزاب» یا«اعتق‌رقبة» و یا اینکه گفته‌شود «شیری‌را دیدم» ومنظور انسان شجاع باشد.

۲ـ و وجه نیازانسان به‌منطق.

۳ـ وبنابراین تصورات وتصدیقات انسانی نه همه بدیهی میباشند و نه همه نظری و کسبی بلکه بعضی بدیهی است وبعضی نظری ونظریات ازراه فطریات حاصل میشود.

٤ـ یعنی ازراه‌کشف وشهودکه ویژهٔ اهل ذوق است.

٥ـ زیرا اولا هرگاه به‌فطریات منتهی نشود دور لازم‌آید و ثانیاً لازم آید که اموری نامتناهی بطوردفعی درذهن‌آید چون فرض این است‌که ازبدیهیات مترتبه ومتدرجه‌حاصل نشده باشد ودرنتیجه لازم‌آیدکه نخستین علم برای انسان حاصل نشود.

ضابطهٔ هفتم در تعریف وشرایط آن

وآن اینکه :

هرگاه چیزی برای آن کس که بدان دانا نیست تعریف شود ناچار باید این تعریف بامورى باشد که خاص وویژهٔ آن چیزبود یا ازجهت تخصیص یکان یکان آن اموربدان چیزویا ازجهت تخصیص بعضی ازآنها بآن چیزویا ازجهت تخصیص مجموع آن اموربآن چیز[1].

وناچاربايد تعریف بامورى باشد روشن تروشناخته تر ازمعرف و روا نیست که معرف برابربامعرّف باشد ونه پنهان ومخفی ترونیزروا نباشد که معرف ازچیزهائی بود که خود شناخته نشود مگربآن چیز که معرّف بدان شناخته شود[2].

پس گفتار گویندهٔ درتعریف وشناساندن پدربابنکه «پدرآن چنان کسی است که اورا فرزند باشد» نادرست میباشد. زیرا «پدروپسر» هر دو در معرّفت و جهالت [شناختگی وناشناختگی] برابروبساویند و هرآن کس که یکی از آن دو را بشناسد آن دگررا نیزبشناسد[3].

وحال آنکه از جمله شرایط چیزی که بسبب آن چیزی دگر شناخته میشود [یعنی معرف] این است که خود پیش ازآن چیز [یعنی معرّف] شناخته شده باشد نه باآن چیزویا [وهمین طوردرست نباشد] گفته شود « آتش عنصری است بمانند

۱- نوع اول مانندآنکه درتعریف انسان گفته شود که: کاتب، ضاحک، ناطق، متفکر است که هریک یک انسان را امتیازمیدهد ونوع دوم مانندآنکه درتعریف انسان گفته شود: حیوان ناطق یا حیوان ضاحک که هریک ازاین اجزاء انسان را ممتازنکند وبلکه جزء دوم که ناطق یا ضاحک است انسان را ممتازگرداند . ونوع سوم مانند آنکه در تعریف خفاش گفته شود که آن پرنده‌ایست ولود زیرا هریک ازاین دوجزء عام است لکن هیأت اجتماعی آن دوویژهٔ خفاش است، شرح قطب ص ۵۳-۵٤ .

۲- زیرا دورلازم میاید وخلاصه این میشود که معرف خود شناخته نشود مگربآن چیز که معرف شناخته میشود یعنی مگربه معرف که خودش باشد و یا معرف به معرف شناخته شود درهرحال دوراست.

۳- زیرا دواسری که متضایف‌اند هردوبا هم شناخته‌شوند، قطب ص ٥٤ .

نفس» درحال که نفس خودخفی وپنهان‌تر از آتش است[۱] .

ویا [وهمین‌طوراست که] گفته شود «آفتاب کوکبی است که بروزدرآید» در حال که روزشناخته نمی‌شود مگربزمان برآمدن‌آفتاب[۲] .

وتعریف،حقیقی تنها تبدیل لفظی بلفظ دیگر نباشد زیرا تبدیل لفظ در مقام تعریف،آن کس‌را سود رساند که خود حقیقت مصداق‌آن را می‌شناسد و لکن معنی لفظ براومشتبه است [پس در این صورت باو گفته میشود که این لفظ ویژهٔ همان معنائی است که ترا حاصل است.]

ودرمورد تعریف‌چیزهائی که ازاضافیات‌است[مانند«اب و ابن»]شایسته‌چنین است که درتعریفات اینگونه امورسببی که‌آن اضافت‌ها را ایجاب کرده است مأخوذ گردد[۳] .

و در تعریف مشتقات باید مبدء اشتقاق با چیز دیگری که درتعریف‌آن‌معتبر است برحسب موارد [اشتقاق] مأخوذ شود[٤] .

۱ـ مثال برای تعریف با خفی است.

۲ـ مثال برای تعریف چیزی که شناخته نمیشود مگربآن چیز.

۳ـ یعنی سبب وعلتی که اینگو اضافات ونسبت‌ها را ایجاب کرده است و مثلا باید گفت «پدرحیوانی است که ازنطفهٔ وی‌حیوانی دگرازنوعش زاده شود ازآن جهت که‌حیوانی دگرازنوعش زاده شود یعنی ازآن‌جهت پدرمیباشد، پس حیوانی که درتعریف آن‌آمده است یکی ازدو ذات متضایفین یعنی پدراست وذات مضاف دیگری که از نوع اوست پسر است پس درمقام تعریف عاری ازاضافه گرفته شدند واین عبارت که ازنوع آن حیوان دیگر زاده شود همان سببی است که این اضافت را ایجاب کرده است.

٤ـ چون همان ایراد که دراضافیات گفته شد دراینجا نیزآید مثلا اسود یعنی‌ذاتی که موصوف به‌سواد است واورا دو اعتباراست یکی ذات با وصف سواد دوم ذات مجرد ازسواد پس درتعریف‌آن باید گفت:چیزی است که بآن سوادقائم باشد ازآن جهت که چنین است، قطب ص ٥٦ .

فصل در تعاریف حقیقی

بعضی ازسردمان گفتاری که دلالت برماهیت امری کند «حدّ» اصطلاح کرده ونامیده‌اند وبنابراین«حدّ» برذاتیات واموری که داخل درحقیقت وذات است دلالت میکند.

وتعریف هرحقیقتی را بامور و عوارضی که خارج ازذات‌آن بود «رسم»اصطلاح کرده ونامیده‌اند.

بدانکه هرگاه مثبتین جزء [معلم اول وپیروان مشاء] مثلا برای «جسم» جزئی‌ثابت کنند [مانندصورت وهیولی][1] که بعضی ازمردم درآن شک کرده‌وبعضی منکر آن‌شده‌اند[2] چنانکه‌بزودی‌حال این‌جزءرا بشناسی[یعنی عقیده سن رادرآن] وبنزد جمهور[فلاسفه] این جزء [غیرمحسوس] ازجملهٔ‌امورمفهوم ذاتی‌ازجسم‌نبود[3] وبلکه وی‌نبود مگرداسم [وضع نشده است] برای مجموع لوازمی که تصور کنند [برای مجموع لوازم محسوس‌ازجسم‌نهاده شده است][4] سپس گوئیم هرگاه[بنزدعدهٔ] برای هریک‌ازآب یاهوامثلااجزاء غیرمحسوسهٔ‌ثابت شود که[البته] بعضی‌ازمردم منکرآن شوندبناچاراین اجزاءرا مدخلیتی‌درآنچه ازآن‌جسم‌ میفهمند نباشد[5] وهرحقیقت‌جرمیهٔ [که مورد بحث قرارگیرد] هرگاه جسم یکی‌ازاجزاء آن باشد وحال آنکه وضع‌جسم بدان‌سانست‌که‌گذشت [یعنی درو‌جود جزء نا‌محسوس برای‌آن، بعضی شک کرده‌و بعضی منکرشده‌اند] مردم ازآن [حقیقت جرمیه] تصوری‌نخواهند داشت مگرا‌موری

۱ـ شیخ اشراق خود منکر است‌که جسم مرکب ازصورت وهیولی باشد.

۲ـ عدهٔ ازمتکلمان دراینکه جسم‌مرکب ازماده وصورت باشد شک‌کرده وعدهٔ دیگر منکرآنند.

۳ـ زیرا جسم بدون‌آن جزء تعقل شود.

٤ـ عبارت متن بسیارمغشوش است وازلحاظ ادبی ضمائروافعال غایب ومخاطب با یکدگرساز‌گارنیست. قطب‌الدین هم توسل به تأویل وتوجیه جسته است، قطب ص٥٨.

٥ـ اگرمدخلیت بود منکرآن نمی‌شدند.

www.IrPDF.com

که پنزدآنان ظاهراست [محسوس است] ومقصود ازنامگذاری ونامیدن برای‌واضع ومردم همانست [امورمحسوسهٔ ظاهری‌است] .

وهنگامیکه حال ووضع محسوسات چنین بود چگونه بود حال ووضع آنچه‌اصلا بحس درنیاید .

سپس [گوئیم] هرگاه انسان را چیزی بود که تحقق انسانیت آن بدان بود [نفس‌ناطقه] [1] . وآن همچنان برعامه وخاصهٔ مشائیان مجهول بود [2] بااینکه خودحدّ انسان را « حیوان ناطق » قرار داده‌اند [3] و استعداد نطق عرضی بود تابع حقیقت [تابع حقیقت انسان] [4] و نفسی‌که [نفس ناطقه] مبدأ این چیزها بود خود شناختهٔ نشود مگربواسطهٔ لوازم وعوارض [5] درحال که هیچ چیزی نزدیک‌تربانسان ازنفس انسان نیست [7] وحال ووضع آن چنین است پس چگونه باشد حال ووضع غیر آن [7] [که محسوس نمی‌باشند] و ما [درمحل خود] آنچه واجب ولازم است دراین باب بیاوریم [8] .

۱ـ هرگاه انسان را چیزی‌بود که . . . یعنی‌چون‌چنین‌است نهایت‌عبارت‌مضطرب‌است .

۲ـ با اینکه خود انسان را تعریف کرده‌اند به «حیوان ناطق» .

۳ـ ترتیب طبیعی عبارت این است که هنگامیکه مشائیان حدّ انسان‌را حیوان ناطق قرارداده‌اند چنین تفهیم کرده‌اند که درتحقق انسانیت چیزی مدخل است وآن‌ذاتی‌لاینفک اواست که ناطقیت باشد درحالی که ناطقیت برای خودآنان مجهول است .

٤ـ اگرمنظورازناطق استعداد نطق است که عرض است .

٥ـ اگرمنظورازناطقیت نفس است که خود مجهول است ذاتاً .

٦ـ ونفس نیزهمچنان مجهول است برای انسان .

۷ - چیزهای دیگری که بعید وخارج از انسان است،یعنی چگونه اجناس و فصول و ذاتیات وعرضیات چیزهای دگرشناخته شود بویژه جواهرعقلیه .

۸ـ یعنی درمورد اشیاء عقلی وآنچه متعلق به محسوسات نیست درفصل سوم ازمقالهٔ سوم‌آنچه لازم است بیاوریم .

قاعدهٔ اشراقی درویران کردن اساس

قاعده مشائیان درباب تعاریف

مشائیان درتعریف هرچیزی دو امررا مسلم دانسته‌اند یکی،اینکه‌باید ذاتی عام درتعریف‌آن ذکرشود ودیگرذاتی خاص[۱].

آن ذاتی عامی را که خود جزء ذاتی عامی دگرنباشد نسبت به حقیقت کلی که‌آن ذاتی درمقام پاسخ ازپرسش‌آن به«ماهو»گفته میشودوبسبب‌آن حقیقت کلی تفسیرمیشود «جنس»نامیده‌اند[۲].

وذاتی خاص به‌آن چیزرا فصل نامیده‌اند.

واین دورا [یعنی ذاتی عام وذاتی خاص را] درباب تعریفات نظم خاص دیگری است که درموارد دیگری ازکتاب خود بگفته‌ایم[۳].

وازطرفی دیگراگرآنان مسلم دانسته‌اند که به مجهولات و نادانسته ها نتوان رسید مگرازراه معلومات [معلومات بدیهی ودانسته های روشن که پیش از معرف معلوم وشناخته شده باشند] . پس[با توجه به‌گفتار و نظر خود آنان گوئیم] لازم آید که ذاتی خاص به چیزی برای آن کس که در جای دیگر آن را نشاخته باشد

۱ـ جنس وفصل.

۲ـ منظورحدّ تام است مثلا درتعریف انسان دوجزءآرند یکی حیوان وآن‌دگر ناطق و گویند «انسان حیوانی است ناطق»منظور از ذاتی عامی که جزء ذاتی عامی دگر نیست «حیوان» است نسبت بانسان وفرس ومنظورازحقیقت کلی که حیوان در تفسیرآن‌واقع میشود «انسانیت و فرسیت» است ومنظورازجنس دراین نوع تعاریف که حدتام است،جنس قریب است. ومنظورازاین قیدکه جزء ذاتی عامی دگرنباشد خارج کردن جنس بعید است مانند جسم زیراگرچه جسم ذاتی عام است لکن جزء ذاتی عامی دگراست که حیوان باشد،شرح قطب ص ۵۹ .

۳ـ درکتب ورسائل دیگر.

همچنان ناشناخته باشد[1] و اگر[فرض‌شود که] آن امر ذاتی خاص در چیزی دیگر [جزآن‌حقیقتی که درتعریف‌آن واقع‌شود] شناخته شده باشدو معهود لازم باشد آید که آن‌ذاتی ، خاص باین چیز نباشد[1] [در حال که فرض ما این است که ذاتی خاص این امر باشد و این خلاف‌فرض است] .

پس اگر[بپذیریم] که خاص باین امراست[3] واز اموری‌است، که نه برای‌حسّ آشکار و محسوس است و نه در چیزی دیگر شناخته شده و معهود باشد بناچار آن ذاتی با این امریعنی معَرّف‌نیزهمچنان مجهول باشد[4] [ونتوان‌آن چیزرا باین ذاتی تعریف کرد زیرا معرِف‌باید پیش ازمعَرّف معلوم‌باشد.]

واگرآن ذاتی خاص نیزخود تعریف شود،اگرباموری عام تعریف شود بدون آنکه اموری خاص درتعریف‌آن‌آورده شود، دراین‌صورت لازم‌آید که تعریف‌آن‌نباشد [زیرا بیان شد که امورعامه جنس‌اند][5] .

واگرباموروا جزاء ذاتی خاص‌تعریف شود [مجدداً همان بحث‌آید] دراین-

---

۱ـ یعنی‌آنچه را بعنوان ذاتی خاصی که درحقیقت ممیزوجداکنندهٔ حقایق از یکدگر است مادام که درجای دیگربرای انسان روشن نشده باشد همچنان درمقام تعریف چیزی‌بآن ذاتی‌مجهول است وفرض این است که این‌ذاتی ومثلا ناطق ویژهٔ انسان است و جای دیگر و چیزی دیگر نیست که درآنجا شناخته شود پس محل شناسائی‌آن همین‌جا است وچگونه ممکن است چیزی را که خود هنوز مجهول است در تعریف امری‌قرار دهیم، عبارت متن مضطرب‌است،درمتن شرح قطب‌آمده است. ثم«أن سلمو»که ظاهراً صحیح است .

۲ـ مثلا اگرناطق که ذاتی‌انسان است «بقول مشائیان»درچیزی دیگرمعهودباشدوقبلا درآنجا شناخته شده باشد ناچارویژهٔ انسان نخواهد بود .

۳ـ خاص بانسان است .

٤ـ پس ناطق وناطقیت با انسان نیزهمچنان مجهول باشد و بنابراین چگونه میتوان بعنوان ذاتی شناخته شده درتعریف انسان قرارداد .

٥ـ زیراامورعامه نتوانند امتیازجوهری کلی کند چه‌آنکه امورعامه جنس‌اند ومشترك بین چند امر.

www.IrPDF.com

صورت وضع وحال جزء خاص همان میباشد که قبلا بیان شد[۱].

پس معرفت وشناسائی اموربازگشت نکند مگرباموری محسوسهٔ بحواس ظاهره ویا باموری که ازطریق وراهی دیگرمعلوم وشناخته شده باشند[۲].

واگر[و این امور هم آنگاه صلاحیت دارند معرف واقع شوند که] جملگی و بالاجتماع [معرف را ازسایرمشترکات جدا و ممتاز گردانند] اختصاص بآن داشته باشند بزودی کنه و حقیقت این امررا نیزخواهی دانست[۳].

وانگهی آن کس که عدهٔ ازذاتیات را [بنا برعقیدهٔ خود بشناخته وذکر کرده است] ذکر میکند خود نتواند ایمن باشد از اینکه ذاتی دیگری وجود داشته باشد که احیاناً ازآن غفلت کرده است [وازکجا درامان خواهد بود وچگونه تواند اعتماد

۱ـ که برای حس روشن نیست یعنی نه محسوس بحواس ظاهری است و نه بوجهی دیگرشناخته شده است بنابراین ذاتی خاص هم نامعلوم است وامرنامعلوم نتواند درتعریف واقع شود حتی بنابرعقیده ورأی خود مشائیان.

۲ـ یعنی تعریفات یا باید بامور محسوسهٔ بدیهیه منتهی شود ویا باموری که از راه کشف وشهود شناخته شده باشند وتنها این دودسته ازامورند که میتوانند معرف واقع شوند.

۳ـ درفصل سوم ازمقالت سوم گفته شده است که حقایق مرکبه را کسی تواند از راه وبسبب حقایق بسیطه تعریف کند که اموربسیطه را بطور پراکنده تصور کرده باشد و بدانها علم و شناسائی حاصل نموده باشد سپس مجموع آنها را بالاجتماع در موردی معرف قراردهد، شرح قطب ص ۶۰

خلاصهٔ منظورشیخ این است که جنس که امری عام است ومشترك قبلا بیان شد که تعریف وشناسائی آن بکنه ممکن نیست اما ذاتی خاصی که درحقیقت ممیزاوست نیز به چند وجه مورد ایراد است زیرا اگردرجای دیگروموردی دیگرمعهود باشد وشناخته شده باشدلازم آید که خاص آن باشد نه خاص مورد تعریف ما واگردرجای دیگرشناخته نشده باشدچگونه درتعریف قرارگیرد درحالی که باید معرف قبلا روشن وشناخته شده باشد، دیگراینکه اصولاً اگرمنظورازناطق استعداد نطق باشد که ذاتی نیست واگر نفس ناطقه باشد که نامحسوس است وسرانجام نتیجه گرفته است که شناسائی معرف یا ازراه محسوسات است یا ازراه کشف وشهود ممکن است.

کند که ذاتی دیگری وجود ندارد که ازدریافت‌آن ناآگاه است] ومستشرح‌ومنازع را رسد که این امررا مطالبه کند [وازوی بپرسد که ازکجا وبچه نحواطمینان داری که اموزذاتیه همین ها باشند] ووبرا نرسد که گوید هرگاه صفت وذاتی دیگرمی‌بود برآن‌آگاه ومطلع میشدیم‌زیرا بسیاری ازصفات وخصوصیات اموربباشند که برای ما ناآشکار [وناشناخته‌اند] است [و شناخته‌های آدمی در برابر مجهولات وی بسیار ناچیزاست.]

ونیز کافی نیست که گفته شود اگرذاتی‌دیگری می‌بود بدون معرفت‌وشناخت آن، ماهیت وحقیقت را درنمی‌یافتیم[زیرا همین امررا ما نپذیریم که حقیقت‌وماهیت امورشناخته شده باشند ومورد بحث همین امراست]وما را رسد که تالی‌رانپذیریم و درپاسخ وی گوئیم: ماهیات وحقایق امور آن هنگام شناخته شوند که تمام‌ذاتیات آنها شناخته شوند واگرجایزباشد که ذاتی دیگری باشد که ازوجودآن غافل باشیم ودرك نشده باشد بناچارشناخت ومعرفت حقیقت‌آن متیقن نخواهد بود[1].

پس روشن شد که‌آوردن حدود وتعریفات بدان نحوکه مشائیان بدان ملتزم شده‌اند هیچ گاه برای انسان ممکن ومیسرنخواهد بود[2] [و حصول آن برای انسان ناممکن است.]

رئیس وخداوند مشائیان [پایه گذار حکمت مشأ یعنی ارسطو معلم اول] خود بدشواری این امراعتراف کرده است پس دراین صورت [مسلم شد که] بنزد ما حدود و تعاریف نبود مگر تعریفات باموری که پیکرهٔ اجتماعی آنها بالاجتماع موجب اختصاص وتخصیص معرف شود.

۱- منظور ازتالی ونپذیرفتن‌آن حصول معرفت وشناسائی به کنه‌وحقیقت باشد، شرح قطب ص ۶۱.

۲- یعنی به ذاتیات.

مقالهٔ دوم درحجت‌ها ومبادی آنها وآن مشتمل برچند ضابطه است

ضابطهٔ اول دررسم قضیه وقیاس[1].

وآن اینکه :

قضیه عبارت ازگفتاری است که بتوان بگویندهٔ آن گفت که وی درگفتارش صادق است یا کاذب[2].

وقیاس گفتاری است مرکب ازچند قضیه که هرگاه ازعیوب سالم باشد ازآن گفتاری دیگرلازم‌آید و[دربین قضایا] ، قضیهٔ که بسیط‌ترین آنها است قضیهٔ حملیه است وآن قضیهٔ‌ایست که درآن حکم شده باشد که یکی ازآن‌دوبعینه‌آن دگر است[4] مانندآنکه گوئیم : «انسان حیوانست» ویا «انسان حیوان نیست».

محکوم علیه دراینگونه قضایا«موضوع»نامیده میشود ومحکوم به«محمول».

وگاه باشد که ازدوقضیه یک قضیه حاصل شود باین‌طریق که هریک از دو قضیه [استقلال خود را ازدست بدهند] ازصورت کامل بودن خارج شده و بین‌آنها رابطهٔ برقرارشود وبصورت یک‌قضیه درآیند[که‌بین‌آن‌دوربط ووابستگی خاصی‌پدید آید وهردوبهم پیوند یابند وبیک قضیه تبدیل شوند].

۱- چون تا اینجا بیان شد که تعریف به‌کنه بنظرشیخ اشراق ممکن نیست و آنچه ازتعریفات دیده میشود همه تعاریف رسمی است.

۲- یعنی نظربه‌نفس قضیه وبا قطع‌نظرازخصوصیات گوینده واخلاقیات وروحیات وی بتوان گفت که این گفتاردرست است یا نه یعنی محتمل صدق و کذب باشد اکثر منطقیان با کمی تغییر الفاظ وعبارات، همین تعریف را کرده‌اند و مشهور آن این عبارت است که «القضیة قول یحتمل الصدق‌والکذب».

۳- منظورنتیجه است مانند:عالم متغیراست وهرمتغیری‌حادث است‌که ازاین‌دوقضیه گفتارونتیجهٔ بیرون‌آید که « عالم حادث است»باشد.

۴- یعنی موضوع ومحمول.

پس هرگاه [این ربط وپیوستگی] بنحولزوم باشد،آن قضیهٔ حاصله را شرطیه متصله‌نامند «مانندا گرآفتاب برآمده باشدروزموجودباشد».

وهریک ازدوجزء اینگونه قضایا که حرف شرط بآن مقرون شده باشد «مقدم» نامیده میشود وآن دگرکه حرف جزاء بآن اتصال یافته باشد «تالی»نامیده‌میشود[۱].

وهرگاه بخواهیم ازاینگونه قضایای شرطیه قیاسی بسازیم قضیهٔ حملیهٔ بدان می‌افزائیم[۲] [این قضیهٔ حملیه] یا مفیدی‌استثناء عین مقدم است که نتیجهٔ که از آن لازم میآید ثبوت عین تالی است مانند [آنکه بدنبال‌قضیهٔ شرطیهٔ بالاگفته‌شود] «لکن‌آفتاب برآمده است» [که نتیجه میدهد] «پس روزموجود میباشد».

و یا مفید استثناء نقیض تالی خواهد بود که دراین صورت نتیجهٔ که لازم میآید ثبوت نقیض مقدم می‌باشد مانند اینکه گفته شود «لکن روزموجود نیست» که نتیجه می‌دهد که «آفتاب برنیامده است».

زیرا هرگاه ملزوم موجود شودبالضروة لازم نیز موجود شود و هرگاه لازم معدوم شود [درمیابیم که] ملزوم‌آن نیزقبلا معدوم شده است.

۲- خلاصهٔ کلام‌آنکه ممکن است دوقضیه را بواسطهٔ روابطی بصورت یک قضیه در آورد و اینگونه قضایا یا متصله است مانند مثالی‌که درمتن است و یا منفصله مانند «این عدد یا زوج است یا فرد» درنوع قضیهٔ اولی هرگاه یک قضیهٔ حملیه که عبارت از استثناء عین مقدم باشد بآن بیفزائیم ومثلاگوئیم«لکن‌آفتاب برآمده است» وجود تالی لازم‌آیدیعنی نتیجه وجود تالی خواهد بود «لکن روز موجود نیست» لازم آید که آفتاب برنیامده باشد و معلوم است‌که ملزوم همیشه علت لازم است و از وجود ملزوم وجود لازم حتمی است و از عدم لازم پی‌می‌بریم که ملزوم وجود ندارد. اینگونه قیاسها را استثنائی گویندودراینگونه قیاسها هیچگاه لقیض مقدم و یا عین تالی استثناء نمیشود زیرا ممکن است تالی اعم باشد مانند اگراین اسرسیاهی باشد رنگ خواهد بود ولازم نیست‌که اگررنگ باشد سیاهی‌نباشد وهمین‌طورلازم نیست‌که هرگاه رنگ باشد حتماً سیاهی باشد.

۱- ازاین عبارت چنین برمیآید‌که قیاس از قضایای شرطیهٔ مانند «ان کانت‌الشمس طالعة فالنهارموجود» طبیعة درست نمی‌شود و این مفاد معنی «ان‌اردنا» میباشد درحال که قضیهٔ فوق خودبخود مفید گفتار قیاسی است.

و [دراینگونه قیاسات وقضایای شرطیه] نه نقیض مقدم مرتفع میشود و نه عین تالی زیرا گاه بود که «تالی» اعم ازمقدم باشد مانند گفتار ما که «اگر این امر سیاهی باشد رنگ خواهد بود» پس ازرفع اخص وکذب آن رفع اعم وکذب آن لازم نمی‌آید وهمین‌طورازوضع اعم وصدق آن وضع اخص وصدق آن لازم نخواهدآمدوبلکه ازوضع اخص وصدق آن وضع اعم وصدق آن لازم می‌آید وازرفع اعم و کذب آن رفع اخص و کذب آن لازم خواهدآمد[1] .

و هرگاه آن ربط و بستگی بین دو قضیه ربط عنادی باشد [اینگونه قضایا] شرطیهٔ منفصله نامیده میشود مانند گفتارما که «این عدد یا زوج است یا فرد» .

واجزاء اینگونه قضایا ممکن است بیش ازدوباشد[ازبیش از دوقضیه پیوند و اتصال یافته باشد[2] .]

وقضیهٔ [منفصله] حقیقه قضیه‌ایست که نه جمع همهٔ اجزاء واطراف‌آن ممکن باشد ونه رفع‌آنها [یعنی نه جمعشان شاید ونه رفعشان][3] .

وهرگاه خواسته شود که ازاینگونه قضایا قیاسی درست شود [یکی ازدو کار خواهد شد] یکی‌آنکه عین هریک ازمقدم وتالی که پیش آید واتفاق افتد استثناء شود، دراین‌صورت نتیجهٔ‌آن‌عبارت ازنقیض‌طرف وجملهٔ مانده خواهدبود[4]، یکی‌باشد

---

۱ ـ مثلادرمثال مذکوراگرگفته شود «لکن سیاهی نیست» لازم نیایدکه «رنگ‌نباشد واگرگفته شود «لکن رنگ هست» لازم نیایدکه حتماً آن رنگ سیاهی باشد و اگر گفته شود «لکن سیاهی است» یعنی وضع اخص شود حتماً لازم‌آیدکه رنگ باشد واگرگفته‌شود «لکن رنگ نیست» یعنی‌رفع اعم‌شود لازم‌است که سیاهی هم نباشد چون سیاهی ازمصادیق رنگ است واگرعام نباشد خاص نیزنخواهد بود.

۲ ـ مانند این شکل یا مربع باشد یا مثلث یا مدور یا ذوزنقه یا . . . شرح قطب ص ٦٨ .

۳ـ مانند « این عدد یا زوج است یا فرد » و «این شکل یا مثلث است یا مربع و یا دایره» .

٤ـ درمثال مذکورگفته شود لکن «زوج‌است» نتیجه شود پس فرد نیست واگرگفته شود لکن «فرد است» نتیجه شود پس زوج نیست .

یا زیادتر، دیگرآنکه نقیض هریک ازمقدم ویا تالی که پیش‌آید و اتفاق افتد استثنا شودکه نتیجه عین طرف وجمله مانده خواهد بود[1].

و هرگاه اینگونه قضایا دارای اطراف و اجزاء بسیار باشد[2] و نقیض یکی از اجزاءآن استثنا شود باقی ماندهٔ اجزاء همچنان بصورت منفصله خواهد ماند[3].

وگاه باشدکه قضیهٔ متصله مرکب از دومتصله باشد مانند گفتار شان که گویند : «ان کان کلما کانت‌الشمس طالعة فالنهارموجود،فکلما کانت‌الشمس غاربة فاللیل موجود»[4].

وگاه باشد که یک قضیهٔ منفصله از دوقضیهٔ متصله ترکیب شود مانند «اما ان یکون اذا کانت‌الشمس طالعة فالنهار موجود و اما ان یکون اذا کانت‌الشمس غاربة فاللیل موجود».

وتصرفات درآن بسیاراست.

وهرانسانی که دارای قریحه وذوقی سالم باشد پیدا کردن اینگونه ترکیبات براودشوارنخواهد بود [بخصوص] پس ازشناختن قوالین وضوابط کلی دراین باب [یعنی ضوابط ترکیبات قضایا].

وباید دانست که قضایای شرطیه را [ازراه تصریح بروابط لزومی ویاعنادی] میتوان تبدیل به حملیات نمود ومثلاتصریح شود بلزوم و یاعناد وگفته شود «طلوع

۳- مثل اینکه گفته شود «لکن زوج نیست» پس «فرد» است.

٤- یا مثلث است یا مربع یا دایره یا مستطیل یا .

٥- لکن مربع نیست پس یا مثلث است یا دایره ویا .

٦- یعنی درترکیب متصلات ومنفصلات، درمثال اول ظاهراً تسامحی است در مثال دوم بطوریکه ملاحظه میشود دو قضیهٔ متصله تبدیل به منفصله شده است بوسیله ادات انفصال مانند اما وان واو . ودرهرحال اینگونه قضایا درسخنان عقلاء وانسانهای معمولی اصولا دیده نمیشود نهایت منطقی باید فروض مسائل را ذکرکند.

وبرآمدن‌آفتاب را وجـود روزلازم‌است» و یا گفته شود « وجود شب معاند با طلوع آفتاب می‌باشد »[1] .

ضابطهٔ دوم دراقسام قضایا (قضایای محصوره ومهمله وموجبه وسالبه)

وآن اینکه :

درقضایای شرطیه هرگاه کلماتی بمانند «اذا کان» ویا«اما واما» گفته شود پس صلاحیت دارد که حکم درآن [بلزوم ویا بعناد] دائم [و در جمیع اوقات] بود ویا دربعضی ازاوقات. [درقسمت اول محصورهٔ کلیه ودر قسمت دوم محصورهٔجزئیه است] دراین‌صورت باید موضوع [حکم دراین گونه‌قضایا ازلحاظ کلی‌وجزئی‌بودن] معین شود واگرنه [اگرچنین‌نباشد] قضیهٔ‌مهملهٔ‌مغلّطه خواهد بود[2] .

ودرقضایای حملیه هرگاه گفته‌شود «انسان‌حیوان است» باید متعیّن‌شود که آیا هر یک یک از افراد چنین [و متصف بانسانیت] است یا بعضی ازجزئیات [و افراد] چنین است . زیرا «انسانیت» لذاته مقتضی‌استغراق نیست چه آنکه هرگاه [لذاته] مقتضی استغراق باشد لازم‌آید که شخص‌واحد [انسان واحد] انسان‌نباشد ونیزمقتضی‌تخصیص هم نیست والا لازم‌آید که [همهٔافراد] بالاجتماع [وفرد،فرد] مشمول انسانیت‌نباشند وبلکه [انسانیت] صالح برای هردوامر[کل وبعض]میباشد وبنابراین باید معین شود که [درهر مورد] آیا حکم‌مستغرق [برهمهٔ افراد]است ویا غیرمستغرق تا درنتیجه درقضیه اهمال مغلط نباشد.

پس قضیهٔ که موضوع [حکم] آن شاخص [جزئی] بود « شاخصه» نامیم مانند گفتارتو که «زید کاتب‌است» وقضیهٔ که موضوع [حکم]آن شامل[کلی]باشد

۱- بطوریکه ملاحظه میشود ادات شرط برداشته شده است وبلزوم و عناد بصورت جزء قضیه تصریح‌شده است‌وقضیه بصورت حملیه درآمده است. باید یادآوری کرد که منفصله مانعةالجمع وخلوا شیخ ذکرنکرده است .

۲- مغلطه . بکسریعنی به‌غلط اندازنده و بفتح یعنی غلط خواهد بود.

وحکم درآن برهریک‌ازافراد [موضوع آن] باشد مانند گفتارما «هرانسانی‌حیوان است و هیچ یک ازانسانها سنگ نیست» در قضیهٔ سالبه،زیرا هر قضیهٔ را ایجابی و سلبی است دراین‌صورت [محصورهٔ] کلیه بود.

ودرقضایائی که [حکم موضوع آنها] متخصص به بعضی‌است[محصورهٔ] جزئیه بود[1]. مانند گفتار ما که « بعض حیوان انسان‌است» و«بعض‌حیوان انسان نیست»

لفظی که اینگونه قضایا را ازاهمال بیرون میاورد «سور» نامیده میشودمانند لفظ «کل» و«بعض» وجزآنها.

و[اینگونه] قضایای مسوره را محصوره نامیده‌اند و ما قضیهٔ حاصرهٔ کلیه را قضیهٔ «محیطه» نامیده‌ایم وآن قضیهٔ که حکم درآن متعیّن‌بر بعضی باشد «مهملهٔ بعضیه» نام نهاده‌ایم[3].

ودرقضیهٔ مهملهٔ بعضیهٔ شرطیه گوئی «قدیکون اذاکان» ویا «قدیکون‌اما»[4].

ودربعض نیزاهمال میباشد[5] زیرا ابعاض هرامری بسیاراست پس بناچاربرای رفع ابهام واهمال‌آن،درقیاسات باید برای‌آن بعض نامی بنهیم، نامی خاص و مثلا نام‌آنرا «ج»بگذاریم پس‌دراین هنگام [بجای اینکه گفته شود مثلا «بعض حیوان

۱ـ عبارت بسیار نارساست ومتن چاپ کربن دراینجا درتشخیص متن ازشرح در چند مورداشتباه کرده است وصرفاً به متن وشرح قطب‌الدین که درتهران‌چاپ شده‌است‌وبسیاری‌از قسمتهای ازمتن را چاپ کننده ویا مصحح مطبوعاتی تشخیص نداده است نظرداشته است و درحقیقت‌ملاك تشخیص‌وی غلط بوده است.

۲ـ هرقضیهٔ اعم ازکلی ویا جزئی هم موجبه تواند باشد وهم سالبه البته تقریر نظر مشائیان است وگرنه‌خودشیخ اشراق بعدها بیان خواهد کرد که‌نه معتقدبه‌قضیه جزئیه‌است ونه‌سالبه.

۲ـ زیرا دربعض اهمال است.

۳ـ یعنی سوراینگونه قضایا این عبارات است بتازی.

٤ـ یعنی همانطورکه درقضایائی که موضوع‌آن بصورت کل و یا بعض معین نشده باشد اهمال هست و بنام مهمله مغلطه نامیده میشود در مسورهٔ که سور آن بعض باشد نیز اهمال هست.

انسان است»] گفته میشود «هر جیمی چنان است»[1] وبدین ترتیب قضیه «محیطه» میشود واهمال مغلطاز آن برطرف میگردد.

و[اصولا] ازقضایای مهملهٔ بعضیه مگردربعضی ازموارد عکس ونقیض سودی حاصل نمی‌شود.

ودرقضایای شرطیه نیز [بعضیات بصورت «محیطه درآیند] چنین شود.

چنانکه [دراین قضیه] که گفته میشود «قدیکون اذا کان زیدفی البحر فهو غریق» باید آن بعض احوال [اگر زید در دریا باشد غرق میشود] متعین شود وبصورت کلی ومستغرقه درآید وگفته شود «کلما کان زید فی البحر ولیس له فیه مرکب اوسباحة فهوغریق» ومهمله بودن طبیعت «بعض» غیرقابل انکارست[2].

وهرگاه ازعلوم انسانی جستجو کنی [دربین آنها] مطلوبی را درنیابی که در آن اوضاع واحوال [واحکام] بعض بطورمهمل خواسته شود بدون آنکه آن بعض متعین شود.

وهرگاه بدان صورت [و ترتیب] که ما بگفتیم [و مقرر داشتیم] عمل شود قضیهٔ باقی نمی‌ماند مگر[قضیهٔ] «محیطه» زیرا [قضایای شخیصه را دردانشها بکار نست و از] اوضاع واحوال شخصیات درعلوم خواسته نشود.

ودراین صورت احکام‌قضایا مضبوطتر و کلی‌تر و[درعین حال] آسانترمیشود[3].

و بدان که هریک از قضایای حملیه را موضوعی باید و محمولی و نسبت بین بینی که صلاحیت تصدیق و یا تکذیب را داشته باشد [در هرقضیهٔ حملیه سه امر

۱ـ نام‌آن بعض حیوانی که انسان است «ج» گذاریم وبدیهی است که دراین‌صورت همهٔ«ج» انسان است.

۲ـ ابعاض واحوال هرچیزی بسیاراست پس طبیعت بعض مهمل مغلط است.

۳ـ زیرا تنهاقضایا منحصرمیشود در محصورات کلیه، هم‌قضایای‌شخصیه‌بی‌اعتباراست وهم قضایای بعضیه وبالاخره هم‌در شرطیات وهم‌درحملیات قضایا منحصرومحدودبه کلیات میشود. قطب‌ص ۷۲

لازم است، یکی موضوع و دیگر محمول و سوم نسبت بین موضوع و محمول تا بتوان آن نسبت را تصدیق کرد و یا تکذیب] و باعتبار همان نسبت بین بین است که قضیه ، قضیه میشود.[١]

و آن لفظ که برنسبت بین بین دلالت میکند «رابطه» نامیده میشود .

وگاه باشد که این رابطه در پارهٔ از زبانها حذف گردد و بجای آن هیأتی خاص بیاید که مشعر به همان نسبت باشد چنانکه در زبان تازی گفته میشود «زید کاتب»[٢]

وگاه باشد که آن رابطه در همان زبان ذکر گردد چنانکه گفته شود «زید هو کاتب»

و قضیهٔ سالبه قضیه ایست که حرف سلب در آن [وارد به رابطه شود و آنرا بردارد] آن رابطه را ببرد و نفی کند[٣]

و در زبان تازی بایستی حرف سلب مقدم بررابطه باشد تا اینکه آنرا نفی [و طرد] کند مانند «زید لیس هو کاتباً»[٤]

و هرگاه حرف سلب نیز با رابطه پیوسته شود[٥] و [بدین ترتیب] جزو یکی از دو جزو قضیه گردد[٦] در این صورت ربط ایجابی همچنان بحال خود باقی بماند [قضیه

١- زیرا اگر نسبت مذکور نباشد آن دو امر منقطع و غیروابسته بهم خواهدبود یعنی دو تصور گسستهٔ از هم. از شرح قطب ص ٧٣

٢- یعنی همان هیأت ترکیبی «زیدکاتب» مفید اتصال وپیوستگی و بالاخره نسبت است. البته در فارسی کلمهٔ «هست» یا «است» و جز آن آید.

٣- در قضیهٔ سالبه حرف سلب ، سلب نسبت کند یعنی حروف سلب جزء محمول و یا موضوع نباشد بلکه آن نسبت بین بین را ببرد و برطرف کند.

٤- که کلمهٔ لیس قبل از «هو» آمدن است که مفید رابطیت است. قطب ص ٧٤

٥- یعنی همانطور که محمول با موضوع پیوسته است حرف سلب نیز با او پیوسته شود

٦- منظور این است که جزء محمول گردد نه آنچه از اطلاق عبارت دانسته میشود که جزء موضوع یا محمول شود، البته در مباحث خود گفته شده است که قضیه یا معدولة الموضوع است یا معدولة المحمول و یا معدولة الطرفین، در هرحال منظور شیخ در اینجا معدولة المحمول است. رجوع شود به شرح قطب ص ٧٤

موجبه باشد] مانند اینکه در زبان تازی گفته شود «زیدهولاتب» که ربط ایجابی در این قضیه بحال خود باقی است[و حرف سلب جزء محمول شده است]
و قضیهٔ موجبهٔ که باین ترتیب بود،قضیهٔ معدوله نامیده میشود.

وگاه باشد که در زبانی غیر از زبان تازی تقدم و یا تأخر رابطه بر حرف سلب،درسلب و ایجاب قضیه اعتبار و تأثیری‌نداشته باشد[1] [زیرا در زبانهای‌مختلف مفهوم از تقدم و تأخر متفاوف میباشد] و بلکه مادام که رابطه واقع [حاصل] است قضیه موجبه خواهد بود [2]

و حرف سلب اعم از آنکه جزء موضوع باشد یا محمول قضیه موجبه است مگر آنکه حرف سلب رابطه را ببرد [برطرف کند] که [در آن صورت] قضیه‌سالبه شود و هرگاه بگوئی«کل لازوج‌فرد» ایجاب «فردیت» باشد برای تمام افرادی که موصوف به «لازوجیت»اند و بنابراین قضیه موجبه میباشد.

وحکم‌موجب ذهنی‌ثابت نمی‌شود مگر به امری که در ذهن ثابت [موجود] باشد و برعکس‌حکم ایجابی‌برموضوعی بعنوان اینکه‌درعین است نیز ثابت‌نمی‌شود مگر برثابت عینی[3]

۱- درمتن مصحح کربن بطور مطلق آمده است که «قدلایعتبر تقدم‌الرابطة» در متن چاپ تهران آمده است «قد لایعتبر فی‌العربیة تقدم‌الرابطة» زیرا آنچه از تقدم و تأخرحاصل میشود در زبانهای مختلف یکسان نمی‌باشد مثلا در زبان فارسی تقدم حرف سلب اقتضای عدول میکند مثل«زید نادبیر است» وتأخر آن اقتضای سلب میکند مانند «زیددبیرنیست» شرح قطب ص ۷۵

۲- بطور ضمنی معدولةالموضوع و محمول آمده است.

۳- منظوراین است که سالبهٔ بسیطه،اعم از موجبه و یا موجبهٔ معدوله است زیرا احکام سالبه را بطور مطلق وجود موضوع خارجی لازم نیست‌زیرا ممکن است سالبه‌بانتفاء موضوع باشد.

خلاصهٔ کلام این است که فرق بین‌موجبه معدوله مانند« زید هو لاکاتب» و بین سالبهٔ بسیطه مانند «زید لیس‌هو بکاتب» این است که هرگاه حرف سلب بعد از رابطه واقع شود معدوله خواهد بود و فرق معنوی بین ثبوت عدم در موجبهٔ معدوله و بین عدم

بقیه پاورقی‌در صفحه بعد

و حکم در قضایای شرطیه نیز بمانند حملیات است باین صورت که اگر حروف سلب در اینگونه قضایا متکثر وزیاد باشد و ربط لزومی و یا عنادی همچنان بحال خود باقی بماند، قضیه موجبه خواهد بود و هر گاه سلب وارد برسلب شود مانند «لیس لیس زید بکاتب» بدون اعتبار حالی دیگر، باز ایجاب خواهد بود[٢] و هرگاه مثلا بگوئی «لیس کل انسان کاتباً» روا خواهد بود که بعض از انسانها کاتب باشند و آنچه قدرمتیقن است در اینگونه قضایا تنها سلب بعض است.

وهرگاه گفته شود «لیس لاشیئی من الانسان کاتباً» جایز خواهد بود که بعضی از انسانها کاتب نباشد[١] و بعضی دگر کاتب باشد.

و سلب قضیهٔ متصله برفع لزوم و سلب منفصله برفع عناد خواهد بود.[٣]

بقیه پاورقی از صفحه قبل

ثبوت در سالبهٔ بسیطه برقیاس فرق بین لزوم سلب و سلب لزوم است پس محمول قضیهٔ حملیه اعم از آنکه سالبه باشد یا موجبه گاهی ثبوتی است درخارج وگاهی عدمی اما در ذهن بطورقطع باید ثابت باشد زیراحکم بآنچه حتی در عالم تصور و ذهن هم موجود نباشد محال است پس موضوع این گونه قضایا چه سالبه باشد و چه موجبه ناچار باید در ذهن ثبوتی داشته باشد اما در خارج اگر حکم به ایجاب در خارج باشد ناچار باید موضوع در خارج موجود بود، زیرا ثبوت چیزی برچیزی در خارج فرع ثبوت مثبت‌له میباشد مگر آنکه سلب مطلق باشد مانند «زید هو معدوم» یعنی اساس قضیه بر سلب مطلق و عدم محض باشد و مانند «شریک‌الباری ممتنع» در هرحال اگر حکم بسلب باشد در خارج، وجود موضوع در خارج لازم نیست وانگهی ممکن است اصولا سلب از معدوم باشد مانند «العنقاء لیس هو فی‌الاعیان بصیراً» برخلاف «العنقاء هو فی‌الاعیان لابصیر» این در صورتی است که حکم بخارج نسبت داده شود و الا اگر بذهن نسبت داده شود درهر دو صورت صادق است یعنی هردو قضیه العنقاء...

١- در نسخهٔ متن عبارت این است که اذا ذکرت: یعنی هرگاه‌حرف‌سلب‌در اینگونه قضایا ذکر شود و با این حال ربط لزومی بحال خود باشد قضیه موجبه است.

٢- پس آنچه مسلم است در اینگونه قضایا قدر متیقن بعض است. پس در هر حال ایجاب جزئی ثابت است و اینگونه قضا معدوله میباشد.

٣- نه باینکه طرفین آنها سالبه باشد همانطورکه در موجبهٔ آنها نیز باثبات لزوم و عناد است.

پس وجود حروف سلب ملاك سالبه بودن نمی‌باشد .

ضابطهٔ سوم درجهات قضایا

و آن اینکه: نسبت محمول بموضوع در قضایای حملیه یا «ضروری‌الوجود» است که «واجب» [قضیهٔ واجبه] نامیده میشود و یا«ضروری‌العدم»است که«ممتنع» [قضیهٔ ممتنعه] نامیده‌میشود ویانه «ضروری‌الوجود»است‌و نه «ضروری‌العدم»ممکن [قضیهٔ ممکنه] نامیده میشود .

مثال برای قضیهٔ نخست«انسان حیوان است» و مثال دوم«انسان‌سنگ‌است» و مثال سوم « انسان نویسنده است »

و عامهٔ مردم گاه از ممکن آن خواهند که تنها «ممتنع‌الوجود» نباشد پس هر گاه‌بگویند[فلان‌چیز]«ممتنع» نیست از این تعبیر «ممکن»را خواهندو هر گاه‌بگویند[فلان‌چیز] «ممکن‌نیست» قصدآنان‌ازاین تعبیر این است که «ممتنع» است .

و این‌امکان [امکان‌عام] جز آن امکانی‌است [امکان خاص] که ما اکنون در مورد آن سخن میگوئیم .

زیرا آنچه ممکن نیست گاه باشد که « ضروری‌العدم » باشد باین اعتبار[1] [باعتبار خاص]

و آنچه وجوب وامتناعش‌باز بسه [ومتوقف] برغیر باشد [بنارچار] در هنگام انتفاء آن غیر ، وجوب‌و امتناعی برای آن‌باقی نمی‌ماند پس فی‌نفسه ممکن‌خواهد بود .

۱ـ خلاصهٔ کلام آنکه مردم عامه از ممکن آن خواهند که وجود برای آن ممتنع نباشد و هرگاه بگویند فلان امر ممتنع نیست غرض‌آنها این است که وجود آن ممکن است و این معنی اعم از امکان در اصطلاح خاص است زیرا برواجب هم صادق است چه آنکه آنچه ممتنع نباشد شایدکه واجب باشد و شایدکه واجب نباشد وهرگاه عامه گویند فلان

بقیه پاورقی‌در صفحه بعد

و ممکن بواسطهٔ آنچه وجودش را ایجاب میکند [وجود علت تامه اش] واجب‌الوجود شود وبشرط عدم آنچه وجودش را ایجاب میکند «ممتنع الوجود» میشود و در هنگام [توجه بذات آن و] مجرد کردن نظر از وجود و عدمش خود ممکن بالذات میباشد.

بدانکه هرگاه بگوئیم « کل ج ب» معنی آن این میباشد که هریک از افرادیکه موصوف به «ج» است موصوف به «ب» میباشد.

زیرا هرگاه بگوئی « کل ج ب» خود درمیابی که مفهوم «ج» معنایی عام [یعنی کلی] است [و الا روا نمی‌بود که لفظ « کل » بر آن داخل شود] و سپس آنکه دانستی و دریافتی که مفهوم « ب » یک مفهوم عام است آنگاه متعرض اشخاص و افرادوی میشوی که زیر عنوان «ج» است [یعنی جزئیات مندرجه تحت آن کلی درگفتارت، بعنوان کل واحد واحد]

زیرا معنی [این گفتار که گوئی] « کل ج ب » تمام آنچه در تحت عنوان «ج» است بصورت کلی [و جمعی] نمی‌باشد و [بدین معنی نیست که همهٔ آنچه معنون بعنوان «ج» است بطور جمعی «ب» است] چه اینکه ترا رسد که گوئی « کل

بقیه پاورقی از صفحه‌قبل

امر ممکن نیست یعنی ممتنع است. این امکان را گاه عام نامندکه اخص از ممکن خاص است وگاه عامی نامند از جهت انتساب آن بعامه لکن غرض شیخ در اینجا امکان خاص است که دو طرف وجود و عدم برای آن مساوی است. این نوع امکان و ممکن تابع علت است هرگاه علت آن موجودشود موجود گردد و بلکه واجب بالغیر است و اگر علت وجودی آن نباشد ممتنع بالغیرخواهد بود و بدون توجه و با قطع نظر از وجود و یا عدم علتش ممکن خواهد بود و حالت بی‌رنگی دارد و بدین ترتیب تقسیماتی که برای واجب و ممکن وممتنع شده است از نظر مفاهیم ذهنی است نه نسبت به مصادیق خارجی و الا در خارج امور بر سه قسم نمی‌باشند چه آنکه امکان و امتناع تنها یک مفهوم ذهنی است و همین طور ممتنع و ممکن و آنچه در خارج وجود دارد واجب است، نهایت واجب دوقسم است یکی واجب بالذات و آن دگر واجب بالغیر و هرگاه از علل ممکنات و یا واجبات بالغیر چشم بپوشیم نظر بذاتشان ممکن‌اند. و اگر طرف مثبت را در نظر بگیریم واجب و اگر طرف منفی را مد لظر قرار دهیم ممتنع میباشد. قطب ص ۷۸

انسان‌یسعه دار واحد» وترا نرسد که گوئی «همهٔ آدمیان در یک خانه‌جای گیرند» [که همهٔ انسانهارا یک خانه گنجایش‌ندارد]

و هرگاه مثلا [در بین‌قضایا]قضیهٔ بینی‌بمانند«کل نائم یجوز أن یستیقظ» خود درمیابی که مقتضای گفتار :«کل نائم»نائم‌من حیث‌هونائم‌نمیباشد، زیرااز آن جهت که نائم‌است متصور نیست که[یقظه باقید وحیثیت‌نائمیت مأخوذ شودبدیهی است که با این‌قیدو از این‌حیث و درآن‌حال‌روانیست که]موصوف به یقظه وبیداری شود [و ممکن نیست که هرخوابیدهٔ باوصف و قید خواب بودن موصوف به بیداری شود] و بلکه مراد [از «کل نائم یجوز ان‌یستیقظ»] این‌است که آن شخصی که موصوف بنائمیت است و [موصوف بدان وصف یعنی نوم میباشد] هم جایز است که بخوابد و هم‌بیدار شود [پس حکم در اینگونه قضایا بر ذات مجرد از وصف عنوانی است نه ذات موصوف بوصف عنوانی]

و همین طور است هرگاه بگوئیم «هرپدری متقدم بر پسر خود است» معنی آن این نیست که آن شخص که موصوف بابوت است [از آن جهت و حیثیت مقدم بر«ابن»است زیرا با آن حیثیت یعنی حیثت ابوت با پسر میباشد نه مقدم بر آن] و بلکه منظور این است که [شخص یعنی] آن ذاتی که موصوف بابوت است[ذات وی مقدم بر پسر است]

وهرگاه بگوئی «کل متحرك بالضرورة متغیر» باید بدانی [معنی این قضیه این است] که هریک یک از افرادی که موصوف به متحرکیت میباشد از لحاظ ذاتش [و بدون قید تحرك و متحرکیت] برای آن تغییر ضروری نمی‌باشد و بلکه [با قید وحیثیت متحرکیت ضروری‌التغییر است][1] از آن‌جهت که متحرك است. پس [در این قضیه]ضرورت آن [تغیر برای افراد] متوقف برشرطی است [که حرکت

۱- منظور این است که میان این قضیه و قضیه‌های «کل نائم یجوز ان یستیقظ» و «کل اب متقدم علی الابن»تفاوت هست زیرا در آن دوقضیه وصف عنوانی و قید حیثیت شرط ثبوت حکم نمی‌باشد و درقضیه «کل متحرك بالضرورة متغیر» وصف عنوانی را درحکم بضرورت تغیر مدخلیت و شرط است.

باشد] و بنابراین تغیرهریک یک افراد [فی‌ذاته وبا قطع‌نظر از آن شرط که‌حرکت باشد] فی‌نفسه ممکن [و لکن با قید و لحاظ آن شرط ضروری] است[1]

و ما از ضرورت [در فن‌منطق و احکام‌قضایای منطقیه] نخواهیم مگرضرورتی را که مقتضای ذات [موضوعات] باشد [نه ضرورتهائی که بالحاظ قیود و شرایط باشد] و آن ضرورتها و [وجوبهائی] که بسبب قید و شرطی مانند وقت ، حال و جز آنها باشد [در حقیقت ضرورت مطلقه نباشد و در اینگونه موارد ذاتها و افرادی که متصف باینگونه ضرورات‌شده باشد] فی‌نفسه و ذاتاً [بدون‌لحاظ این شرایط و قیود] ممکن‌اند.

و نیز [از قضیه «کل ج ب»] این معنی‌را نخواهیم که هریک یک افرادی که در خارج وجود داشته‌باشند و «ج»باشند «ب» خواهند بود [و همین‌طور منظور این نیست که هریک یک افرادی که در ذهن‌اند و «ج» میباشند «ب» خواهندبود] و بلکه منظور ذات افراد «ج»است و اعم از خارج و ذهن است.[2]

حکمت اشراقی در بیان بازگشت‌همه‌قضایا به موجبهٔ ضروریه.

چون ممکن را امکان وممتنع را امتناع و واجب را وجوب ضروری است‌پس شایسته [و اولی] این است که جهات قضایا یعنی وجوب و امتناع و امکان آنها

---

۱ - منظور این است که اینگونه قضایا را ضرورت ذاتی نیست و بلکه ضرورت با قید و شرط است.

۲ـ خلاصهٔ کلام. اینکه‌مراد از «کل ج ب» این‌نسبت که هریک‌یک افرادی که موصوف به ج است بطور جمعی«ب» میباشد نه از جهت‌آنکه در خارج است و نه از جهت آنکه در ذهن است . و کلمهٔ ضرورة در «کل ج بالضرورة ب» نیز ضرورت به حسب ذات باید باشد وضرورتهائی که‌مشروط به شروطی‌مانند«کل کاتب متحرك‌الاصابع بالضرورة مادام کاتباً» و «کل انسان متنفس بالضرورة وقتاً ما» و «کل قمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة‌الارض» ضرورت‌بحسب‌ذات نمی‌باشندو بلکه ضرورت‌بحسب قیدو شرط‌اندو اگر از آن قیود وشرایط صرف‌نظر شود تبدیل بممکن‌وقضایای ممکنه میشود و بلکه اصولاآنهاقضایای ممکنه‌اند که با توجه باین قیود و شرایط‌ضروری‌شده‌اند، قسمت اخیر یعنی ازو نیز ازقضیه «کل ج ب» تااین معنی را نخواهیم درمتن چاپ کربن وجود ندارد.

را جزء محمولات آنها قرار دهیم تا آنکه در جمیع احوال قضایا بصورت ضروریه در آید [بدین ترتیب که امتناع و امکان و وجوب را جزء محمولات کنیم و مجموعاً با قید ضرورت، نسبت بموضوعات دهیم] چنانکه گوئی «کل انسان بالضرورت هو ممکن ان یکون کاتباً» یا «کل انسان یجب ان یکون حیواناً»[۱] و «کل انسان یمتنع ان یکون حجراً» و این ضرورت همان ضرورت «بتاته» است.

زیرا آن [امتناع] و یا امکانی که در علوم خواسته و جستجو میکنیم جزء خواست و مطلوب ما است [یعنی اگر در علوم از امتناع یا امکان چیزی جستجو میکنیم این جستجو و بررسی متعلق به مطلوب وخواست ما است و نه منظور بررسی امکان و امتناع اشیاء بعنوان اینکه جهتی ازجهات قضایا است میباشد زیرا جهت در همهٔ قضایا ضروری است آنهم ضرورت مطلقه و[۲] اصولا ما نمی‌توانیم هیچ حکمی جزمی صادر کنیم مگر در مواردی که بضرورت آن آگاه باشیم [بعبارت دیگر ما را نرسد که حکم جازم قطعی صادر کنیم مگر آنچه را که میدانیم که بالضرورت چنین است یعنی ضرورت بشرط و قید مانند اینکه بگوئیم «کل ج بالضرورة یمکن ان یکون ب» و یا «بالضرورة یمتنع ان یکون ب»] و بنابراین از قضایا هیچ قضیهٔ وارد نمیشود مگر بتاتة تا آنجا که هرگاه صفات وحالاتی ممکن باشد که در وقتی از اوقات [برای افراد] حاصل شود مثلاً مانند «تنفس» صحیح خواهد بود [میتوان با قید ضرورت جهتی نسبت بموضوعات داد] که گفته شود «کل انسان بالضرورة متنفس وقتاً ما» و بدیهی است که ضروری بودن تنفس برای انسان در وقتی از اوقات از لوازم همیشگی است و همین طور ضروری نبودن [و یا ممتنع بودن] تنفس برای انسان در غیرآن وقت، ضروری است[۳] و امری است که همواره لازمهٔ انسان است [یعنی لازمهٔ وجود

۱- در این مثال جهت و نسبت ظاهری و نفس امری یکی است.

۲- در حال که ضرورت نفس الامری قضایا برای ما ناشناخته است و منظور از بررسی مسائل علمی شناختن همان ضرورات و یا امکانات و امتناعات است پس آنچه مطلوب است ومورد خواست است در بررسی مسائل علمی قبل از ثبوت نتوانند بعنوان جهات مسلمه قرار گیرد.

۳- یعنی در آن اوقاتی که متنفس است که وقت نامعینی است تنفس برای انسان ضروری است، عدم تنفس یعنی امتناع آن در غیر از آن اوقات نیز برای او ضروری است. قطب ص ۸۰.

خارجی او است] و البته این امر [یعنی ضرورت تنفس در وقتی از اوقات و امتناع تنفس در وقتی از اوقات دیگر] جز ضرورت کتابت برای انسان است [یعنی غیر از ضروری بودن امکان کتابت است برای انسان] زیرا امکان کتابت گرچه برای انسان ضرورت دارد [و گفته میشود «کل انسان بالضرورة یمکن ان یکون کاتباً»] لکن [ضرورت آن ضروریت امکان است و] ضرورت وقوع در وقتی از اوقات[1] نیست.

و هر گاه قضیهٔ خود ضروری باشد تنها جهت ربط در آن ما را بسنده است زیرا فرض این است که بدون داخل کردن جهتی ازجهات دیگر خود ضروری است [ونیازی بداخل کردن جهت در محمول ندارد] مانند اینکه مثلا گوئی «کل انسان بتة و یا بالضرورة حیوان»[2]

و اما در غیر قضیهٔ ضروریه [یعنی ممکنه و ممتنعه] هر گاه [خواسته شود] بصورت «بتاته» در آید بناچار باید «جهت» مندرج در محمول شود [جزء محمول قرارگیرد تا اینکه از اشتباه مصون باشد یعنی با قضیهٔ که نسبت نفس الامری آن ضرورت است مشتبه نشود][3] و ما را رسد که پس از اینکه متعرض جهات شدیم [و

۱ـ غرض شیخ اینست که در هردو نوع قضیهٔ یعنی «کل انسان بالضرورت یمکن ان یکون کاتباً» و «کل انسان متنفس بالضرورة وقتاًما» امکان برای ذات ممکن ضروری است نهایت در مثال دوم ضرورت وقوع هم دارد و در مثال اول ضرورت وقوع ندارد. پس در قضیهٔ دوم علاوه برضرورت امکان برای ممکن ضرورت وقوع هم دارد

۲ـ در متن کربن «او یفرض» ظاهراً غلط است و اذ یفرض درست است. چون نسبت نفس الامری این قضیه ضروری است لازم نیست جهتی از جهات آورده شود و جزء محمول قرار داده شود همینطورکه در مثالهای دیگر گفته میشود

۳ـ مانند «کل انسان بالضرورة هوممکن ان یکون کاتباً» یا «بالضرورة هو ممتنع ان یکون حجراً».

خلاصهٔ کلام اینکه هر گاه گفته شود «هرانسانی بالضرورة ممکن است نویسنده باشد» و یا «بالضرورة ممتنع است که سنگ باشد» در این قضایا بطوریکه ملاحظه میشود جهات امکان و امتناع جزء محمول شده است و با قید اینکه جهات جزء محمول اند ضروری شده‌اند

بقیه در صفحه بعد

آنها را جزء محمولات قرار دادیم] دیگر متعرض سلب نشویم زیرا سلب تام همان سلب ضروری است [یعنی سلب تام حقیقی درست همان سلب ضروری است][۱]

و حال آنکه سلب ضروری در تحت ایجاب در میاید [یعنی تحت ایجاب ضروری وآن] درصورتی[است] که امتناع جزءمحمول‌شود[۲] و همین‌طور است امکان[۳] [زیرا قضیهٔ ممکنهٔ سالبه تبدیل بموجبه شود وموجبه تبدیل به سالبه .]

و بدانکه قضیه تنها از جهت و باعتبار مجرد ایجاب و [موجبه بودن] قضیه نیست و بلکه باعتبار سلب نیز قضیه خواهد بود زیرا [همانطور که در جهت ایجاب قضیه، باعتبار حکم عقلی قضیه میشود] در سلب نیز باعتبار حکم عقلی قضیه، قضیه است زیرا سلب نیز حکمی است عقلی [این حکم عقلی در احکام

بقیه‌از صفحه قبل

لکن در قضیه ضروریه که مادت‌نفس‌الامری آن ضرورت است لازم نیست که جهت جزء محمول شود و مثلاً گفته شود «کل‌انسان بالضرورة یجب ان یکون‌حیواناً» البته این‌قضیه که مادت نفس‌الامری آن ضرورت باشد بنابر روش شیخ فرضی است وگرنه شیخ قائل به یافتن ضرورت نفس‌الامری از راه قیاسات نمیباشد و در هرحال احراز ضرورت نفس‌الامری کاری است بس دشوار و بنابراین آنچه روشن است این است که جهات جزء محمول شوند و در این حال همهٔ قضایا ضروری میشوند در متن کربن «او یعرض» آمده است و ظاهراً درست نیست زیرا میخواهد بگوید در قضیه که‌مادت نفس‌الامری ضروری است ذکر جهت و ربط نفس الامری که همان ضرورت باشد کافی است و نیازی باینکه جهات جزء محمول شود و ضرورت دیگری با آن قید و شرط آید ندارد و بنابراین اگرگفته شود « کل انسان بالضرورة یجب ان یکون حیواناً» مستحسن نخواهد بود .

۱ـ مانند « بالضرورةالانسان لیس بحجر» که قضیه سالبه نیست از لحاظ ظاهر زیرا سلب وارد بر رابطه نشده است و مع‌ذالک سلب مطلق است یعنی بالضرورة «لیس بحجر است .

۲ـ مانند «الانسان بالضرورت یمتنع ان یکون حجراً» .

۳ـ زیرا سالبهٔ آن منقلب به موجبه میشود و موجبهٔ آن منقلب بسالبه میشود چه آنکه در قضایای ممکنه نه سلب آن تام است و نه ایجاب آن .

سلبیه نیز وجود دارد] اعم ازآنکه از سلب تعبیر به رفع حکم ایجابی شود یا نفی آن [یعنی چه آنکه از آن تعبیر برفع شود و یا نفی[1]]

زیرا [بهر طریق] سلب عبارت از حکمی ذهنی است و عدم محض نیست.

و بنابراین سلب [نیز از آن جهت که حکم است و] از آن جهت که حکم بانتفاء است [خود حکم عقلی است و] اثبات است.

و در نفس الامرهیچ چیزی بیرون از نفی و یا اثبات نمی‌باشد لکن [ممکن است که امری از دایرهٔ حصر نفی و اثبات خارج شود] نفی و اثبات درعقل عبارت از دو حکم ذهنی میباشد که حال آن چیز دیگری است. [احکام ذهنیه را حال و وضع دیگر است].

و بنابراین معقولات [ذهنی] مادام که محکوم به حکمی نشوند نه مثبت‌اند و نه منفی[2] و لکن [در نفس الامر] بدیهی است که [امور از لحاظ احکام] یا مثبت است ویامنفی[3] و این بحث را تتمهٔ دیگری است که بعداً بیان میکنیم.

و هرگاه جهت در قضیهٔ معین نشودآن قضیه مهملة الجهة خواهد بود و در آن اشتباه و خبط بسیار واقع میشود و بنا راین باید قضیهٔ مهملة الجهة را حذف نمود [وبی اعتبا ردانست] همانطور که قضیهٔ بعضیه مهملهٔ کمیة الموضوع را [که حال آن گذشت[4]].

۱ـ یعنی گفته شود که سلب رفع حکم ایجابی است و یا اینکه عیناً نفی آنست. شرح قطب ص ۸٦.

۲ـ زیرا مثبت و منفی بودن آنها تابع واقع ونفس الامر نمی‌باشد و بلکه تابع حکم ما است، البته در واقع و نفس الامر هیچ امری بیرون از نفی و اثبات نیست و آن واقع و نفس الامر تابع حکم ما نمی‌باشد.

۳ـ و بدیهی است که احکام نفس الامری تابع اراده و اختیار و ادراك ما نمی‌باشد.

٤ـ منظور از مهملة الجهة، مطلقهٔ عامه است. پس بنابراین قضیهٔ شاخصه و قضیهٔ مهملهٔ بعضیه و قضیهٔ مطلقهٔ عامه در فن منطق بی‌اعتبار است. وجزئیات تبدیل به کلیات میشودوسالبات بموجبات بر می گردد. وهرحکمی ناچار ازجهتی مثبت است. قطب ص ۸٦

ضابطهٔ چهارم در تناقض و تعریف آن

و آن اینکه :

تناقض عبارت از اختلاف دوقضیه است با یجاب وسلب نه غیر آن[۱] [وبنابراین تناقض بین دو قضیهٔ حاصل میشود که تنها از لحاظ ایجاب و سلب مختلف باشند و از جهت اختلاف درسلب و ایجاب که اختلاف در کیف است] به نحویکه لازم آید که صدقاً و کذباً با یکدگر جمع نشوند و بنابراین لازم است که موضوع و محمول و شرط و نسبت ها و جهات در آن دو مختلف نباشد[۲]

و در قضایای محیطه نیازی بشرط زیادتری [از شرایط بر شمرده شده][۳] نیست و بلکه همان چیزی که ایجاب کرده‌ایم بعینه سلب میکنیم مانند اینکه در قضیهٔ «بتاته» گوئیم «کل فلان بالضرورة هو یمکن ان یکون بهماناً» که نقیض آن میشود «لیس بالضرورة کل فلان هو یمکن ان یکون بهماناً» و همان طور است[۴] در غیر این قضایا و هرگاه بگوئیم «لاشیئی من الانسان بحجر» نقیض آن میشود« لیس لاشیئی من الانسان بحجر » و بدین ترتیب همان چیزی که ایجاب کردیم در هردو نقیض

۱ـ منطقیان هشت وحدت در تناقض شرط دانند، منظور شیخ ازلاغیر « نه غیر آن» این است که در بقیهٔ امور باید وحدت داشته باشند و تنها در ایجاب و سلب باید مختلف باشند .

۲ـ منظور ازنسبت ها پنج شرط دیگر است که: جزء، اضافه، کل قوت، و فعل باشد که شیخ همه را وحدت نسبت میداند. قطب ص ۸۶

۳ـ یعنی برخلاف آنچه منطقیان گویند که در قضایای محیطه شرط دیگری هست که عبارت از اختلاف در کم است. قطب ص ۸۸

۴ـ یعنی در همهٔ قضایا بعینه آنچه ایجاب میشود سلب خواهد شد و تنها حرف سلب مندرج در آن میشود و جهات دیگر آن اعم از کمیت و یا جهت و یا غیر آن تغییری نمیکند زیرا نقیض هرقضیهٔ رفع همان قضیه میباشد و تغییرات حاصلهٔ در آن همه تابع نقیض است نه تابع اصل قضیه .

سلب کردیم بجز اینکه از سلب[1] استغراق در ایجاب لازم‌میآید تیقن سلب بعض با جواز ایجاب بعض دیگر[2]

و از سلب استغراق در قضیهٔ سالبهٔ [مستغرقه] لازم میاید تیقن ایجاب در بعض دیگر با جواز سلب بعض[3] و قضیهٔ که اختصاص به بعضی دارد [یعنی محصورهٔ جزئیه] از جهت همان بعض نقیض ندارد مانند آنکه بگوئی: «بعض الحیوان انسان» و «لیس بعض الحیوان انسان» زیرا «بعض» مهمل التصور است و ممکن است آن بعض از حیوان که انسان است بجز آن بعض باشد که انسان نیست و بنابراین موضوع دو قضیه یکی نیست [تا متناقض باشند] و لکن هرگاه آن بعض را معین گردانیم [و همانطور که گفته شد برای آن نام معینی بگذاریم] و بدین ترتیب آنرا بصورت «مستغرقه» [و کلی] در آوریم چنانکه قبلا بیان شد [در این صورت نقیض خواهد داشت[4] و] او را نقیض خواهد بود شاید بتوان گفت که اصولا مبحث تناقض نیازی بدان دقت ها و غور و بررسی هائی که مشائیان کرده‌اند ندارد و هرگاه این قاعده‌را [که ما درباب تناقض بگفتیم] فرا گیری از بسیاری از بیهوده گوئیهای مشائیان بی‌نیاز خواهی شد.

۱- در نسخهٔ کربن: آن دو بحال خود در قضیتین است و در هرحال منظور از دونقیض پس از سلب کردن همان چیزی است که ایجاب کردیم که نقیضین بوجود میاید.

۲- روشن است که سلب استغراق دو طرف دارد. سلب بعض و ایجاب بعض مثلا وقتی که گوئیم چنین نیست که همهٔ حیوانها انسان باشند معنی آن این است که بعضی از حیوانها انسان میباشند و بعض نمی‌باشند. البته این معنی در مبحث خود یعنی در آن هنگام که بحث از قضایائی مانند «لیس کل» و «لیس لاشیئی» شد روشن گردید. قطب ص ۸۸

۳- در متن چاپ تهران معنی عبارت این است و از سلب استغراق در قضیهٔ سالبه آنچه لازم آید و متیقن است سلب بعض است با جواز سلب بعض دیگر. قطب ص ۸۸

٤- و مثلا آن بعض را بنام «ج» بخوانیم و بدیهی است که در این صورت همهٔ «ج» «ب» خواهد بودو چون چنین شود قهراً اتحاد موضوع پیدا میکند و تناقض متحقق میشود.

ضابطهٔ پنجم در عکس[مستوی]

عکس قضیه عبارت از این است که موضوع بالکل محمول و محمول موضوع قرار گیرد باحفظ کیفیت و بقاء صدق و کذب و البته تو خود میدانی که هر گاه بگوئی «کل انسان حیوان» ترا نرسد که گوئی «کل حیوان انسان» و همین طور کلیهٔ قضایائی که موضوع آنها اخص از محمول آن می‌باشد[١] و البته این امر هست که لااقل [دراینگونه قضایا] بعضی‌از افراد موضوع حکم یافت میشود که هم موصوف میباشد بوصف «فلان» و هم موصوف میباشد بوصف «بهمان»[٢] که باید آن بعض را «ج» فرض کرد و بنابراین هر گاه بعضی‌از افراد «فلان» «بهمان» باشد[٣] چه‌آنکه در واقع کل «فلان» هم«بهمان» باشد[٤] و یاحداقل بعض از آن[٥] پس در این‌صورت بناچار باید بعضی‌ازافرادی که‌موصوف به «بهمان» است موصوف به «فلان» هم‌باشد چه آنکه در واقع کل آن باشد یابعض آن[٦]

زیرا در هرحال «جیم» موصوف بهردو میباشد[٧]

و هرگاه بگوئیم «بالضرور کل انسان هو ممکن ان یکون کاتباً» پس عکس

١ـ منظور این است که قضیهٔموجبه اعم از آنکه کلیه باشد و یاجزئیه مانند «بعض حیوان‌انسان» درعکس کلیت‌نتواندداشته باشدزیرادرکلیه‌ممکن‌است محمول‌اعم ازموضوع باشد و بدیهی است که حمل‌خاص بر عام باعتبار تمام افراد عام ممکن نیست چون در عکس،موضوع محمول و محمول موضوع میشودوبنابراین اگربطورکل‌درست باشدلازم‌آید که خاص حمل برهمه‌افرادعام شود. قطب ص: ٩

٢ـ هم موصوف بوصف حیوان‌اند و هم موصوف بوصف انسان یعنی در قضیه «کل انسان حیوان» و بنابراین در قضایای موجبهٔ‌کلیه عکس موجبه جزئیه است.

٣ـ یعنی افرادی از حیوان انسان باشد و یا ازانسان ناطق باشد.

٤ـ مانند «کل انسان ناطق» و «کل ناطق انسان»

٥ـ مانند بعض حیوان انسان.

٦ـ یعنی همانطورکه دراصل است درعکس نیز همان طور باشد. کـه قدرمتیقن ملاك است تا قاعده‌کلی باشد.

٧ـ یعنی به «فلان» و «بهمان»

آن این میشود که «بالضرورة بعض ما یمکن ان یکون کاتباً فهو انسان»[۱]
و همین طور است جهات دیگر غیر از امکان [یعنی وجوب و امتناع که در عکس قضایا] عیناً با محمول منتقل میشود[۲]
[مانند «بالضرورة بعض ما یجب ان یکون حیواناً» یا «بالضرورة بعض ما یمتنع ان یکون حجراً فهو انسان» وبدین ترتیب همهٔ قضایا ضروریه بتاته میشوند و از غلط و اشتباه در امان خواهد بود.]
و عکس قضیهٔ ضروریه موجبهٔ بتاته عیناً موجبه ضروریه بتاته میباشد با هر جهتی که باشد.
پس قضیهٔ محیطهٔ بتاته و هم قضیهٔ جزئیه بتاته را انعکاس بدین صورت خواهد بود که چیزی از افراد محمول موصوف به موضوع است بطور اهمال [وغیر معین][۲] وهرگاه [درسالبه کلیه]«بالضرورة لاشیئی من الانسان بحجر» درست باشد پس«لاشیئی من الحجر بانسان بالضرورة» نیز درست خواهد بود[۳]
و الا اگر یافت شود چیزی از موضوعات یکی از آن دو [«انسان و حجر»] که عیناً موصوف بآن دگر باشد لازم آید که انحصار برکذب یکی از آن دو واقع نشود [و آنچه در تعریف عکس گفته آمد : با «بقاء صدق وکذب» درست‌نباشد] و بلکه لازم آید که هردو [یعنی‌عکس‌واصل] کاذب باشند[۵]

۱ـ منظور این‌است که ضروریه میشود یعنی عکس‌موجبهٔ ضروریه نیز ضروریه میشود و البته این بنابر عقیده شیخ اشراق است که هیچ نوع قضیهٔ غیر بتاتهٔ وجود ندارد نه به مذهب مشائیان زیرا آنان گویند عکس آن ضروریه نمیشود. قطب ص ۹۱.
۲ـ عکس قضیه ممتنعه‌و واجبه عیناً مانند اصل است از لحاظ جهت.
۳ـ یعنی بطور بعض نامعین . یعنی عکس آن جزئی است در متن چاپ کربن : انعکاسی است براین‌مبنی که چیزی از محمول موصوف به موضوع است بطور مهملهٔ جزئیه مثال متن مربوط به سالبه کلیه است .
٤ـ یعنی سالبهٔ کلیهٔ ضروریه عیناً منعکس میشود.
٥ـ یعنی اگر عکس سالبهٔ کلیه نباشد و افرادی ازانسان و حجر یافت شوند که

بقیه در صفحه بعد

و درقضیه ضروریهٔ بتاته اگر امکان جزء محمول آن باشد در این صورت اگر با محمول حرف سلب هم باشد عیناً منتقل به موضوع می‌شود [یعنی محمول با جهت امکان و حرف سلب یک جا درعکس آن،موضوع شود و موضوع محمول قرارگیرد] مانند گفتارآنان که گویند«بالضرورة کل انسان هو ممکن ان لا یکون کاتباً»[1] [وبطوریکهٔ ملاحظه میشود] این قضیه ، قضیه بتاته موجبه است[2] که عکس آن میشود «بالضرورة شیئی‌مما یمکن ان لایکون کاتباًفهو انسان»و بسیاری از مشائیان [درعکس قضایای ضروریهٔ موجبه] اشتباه کرده‌اند[و گفته‌اند که عکس آن‌ضروریه نمی‌باشد]

ودر مثل«لیس بعض الحیوان انسان»[3] هرگاه‌آن بعض [مهمل و نامعین] را معین و مشخص کنی [و چنانکه مقرر داشتیم برای او نامی خاص بگذاری] و بصورت کلی درآوری منعکس میشود بآنچه که درجای‌خود گفتیم[4] و یا اینکه حرف سلب را

بقیه از صفحه قبل

موصوف بیکدگر باشند ومثلا بعضی‌از افراد انسان سنگ باشد و بالعکس سرانجام لازم آید که هردو یعنی اصل و عکس کاذب باشد.

بدین بیان که اگر عکس آن‌سالبهٔ کلیه نباشد یعنی‌عکس «بالضرورة لاشیئی‌من الانسان بحجر» «لاشیئی‌من الحجر بانسان بالضرورة» نباشد نقیض عکس باید درست باشد ببرهان خلف و نقیض آن«لیس لاشیئی من الانسان بحجر» میباشد که نتیجه آن این میشود که «بعض الحجر انسان» زیرا قبلا بیان‌شد که سلب استغراق درقضیه‌سالبهٔ ایجاب بعض‌خواهد بود و در این صورت خلاف فرض‌لازم آید زیرافرض این است که اصل درست است و باید عکس نیز صادق‌باشد درحال که کاذب است‌وبلکه منتهی‌می‌شود که هم اصل و هم‌عکس کاذب باشد چه آنکه عکس این قضیه موجبهٔ جزئیه میشود « بعض انسان حجر »وبنابر این هردو کاذب است.

۱- زیرا قاعده درعکس این است که کل محمول موضوع شود. شرح قطب ص۹۳

۲- زیرا حرف سلب جزء محمول است و معدولة المحمول است.

۳- یعنی سالبهٔ جزئیه.

۴- یعنی همانطورکه در عکس سالبهٔ کلیه گفتیم چون بنابر قاعدهٔ شیخ بصورت سالبهٔ کلیه درمیآید پس تابع عکس آن میباشد.

جزء محمول قرار داده و بگوئی « بعض الحیوان هو غیر انسان » که در این صورت منعکس میشود به «بعض غیرالانسان حیوان»[۱]

و در غیر این حال [دو شرط یعنی هرگاه سالبه جزئیه بصورت کلی در نیاید و بصورت معدوله هم در نیاید] منعکس نخواهد شد[۲].

و بنابراین گفتار خود را که گوئی «لاشیئی من السریر علی الملک» نتوانی عکس کنی به «لاشیئی من الملک علی السریر» بدون آنکه کلیهٔ اجزاء محمول را نقل بموضوع نمائی [زیرا عکس آن باین صورت] که « لاشیئی من الملک علی السریر» باطل میباشد [و عکس درست آن این است] که «لاشیئی مما علی الملک بسریر» پس ناچار باید کلمهٔ «علی» را با محمول نقل مکان کرد زیرا [زیرا این لفظ در این قضیه] از اجزاء محمول میباشد.

و ایراد عکوس و نقیض وسوالب و مهملات بعضیه برای اشعار [و آگاهی] وشناخت [قوانین منطقی] است و نه برای اینکه [در مباحث بعدی] نیازی باینگونه قضایا و مسائل باشد.

ضابطهٔ ششم در آنچه متعلق به قیاس است

و آن اینکه :

هرقیاسی نباید [مرکب] از کمتر از دو قضیه باشد زیرا [در قیاسات] یا یکی از قضایای آن خود به تنهائی همهٔ نتیجه را عیناً در بردارد که [اینگونه قیاسات] شرطی میباشد و در [هریک از دو فرض] وضع «مقدم» و رفع «تالی» [برای بدست آمدن نتیجهٔ مطلوب] نیاز به قضیهٔ دیگر میباشد [که همان مقدمه دیگر خواهد بود و بناچار دو مقدمه پدید میاید] اینگونه قیاسات استثنائی خواهد بود .

و یا اینکه [یک قضیهٔ قیاس] مناسب با یک جزء مطلوب باشد [و یکی از دو جزء مطلوب را در برداشته باشد] ناچار باید [قضیهٔ دیگری باشد] که مناسب

۱- دراین صورت صریحاً موجبهٔ جزئیه است و عکس آن موجبهٔ جزئیه خواهد بود.

۲- زیرا سالبهٔ جزئیه عکس ندارد.

با جزء دوم باشد [یعنی پارهٔ دوم نتیجه را در برداشته باشد] و آن قضیه، مقدمهٔ دیگر قیاس خواهد بود [و بدین ترتیب دومقدمه بوجود میآید] و اینگونه قیاس ها قیاس اقترانی خواهد بود وبدین نام خوانده میشود [زیرا هریک از دو جزءمطلوب مندرج در یکی از دو مقدمه میباشد]

[و همانطورکه هرقیاس حداقل مرکب از دوقضیه است وکمتراز آن‌نتواند باشد]، یک قیاس از بیش از دو قضیه مرکب نمی‌شود[1] زیرا مطلوب را بیش از دو جزء نمی‌باشد [وهرگاه در قیاسات اقترانی] هریک از دو قضیه مناسب با یک جزء مطلوب باشد و[یکی‌از دو جزء آنرا در برداشته باشد] ممکن نیست که‌مقدمه سوبی [و یا جزء سوبی] بدان افزوده [و ضمیمه] شود [وجایی برای پیوند قضیه سوم نمی‌باشد].

و در قیاسات شرطی [درنوع استثنائی‌آن] تنها بآن مقدمه که‌استثناء بدان‌انجام میگیرد قیاس کامل تحقق می‌پذیرد و[2] باقی نمی‌ماند مگر استثناء در استثنائیات و لکن [و بلکه] جایز است که قیاسات متعدد بسیاری باشند که همه [بیان کننده] و پایدارکنندهٔ دو مقدمهٔ یک قیاس باشند و [باید دانست که] اگر قضیهٔ جزء قیاس‌شود [جزء] مقدمهٔ‌آن‌قیاس نامیده میشود. ودرقیاس اقترانی‌ناچارباید هردو مقدمهٔ آن در یک امر مشترک باشند که [آن امر مشترک را] حد وسط نامند وهر یک از موضوع و محمول آن دو مقدمه را حد نامند[3]

و [حداوسط که مشترک در هر دو مقدمه است] بناچار باید یا محمول در یکی از آن دو مقدمه و موضوع در آن دگر باشد و یا موضوع در هردو و یامحمول

۱- بنابراین در عبارت شیخ که گوید «ان القیاس لایکون‌اقل من‌قضیتین» تسامح است و بهتر این بود که گفته میشد «القیاس مرکب من قضیتین لااقل و لااکثر».

۲- لکن آفتاب برآمده است پس روز موجود میباشد و لکن‌آفتاب برنیامده است‌پس روز موجود نمیبا شدو لکن ....

۳- محکوم علیه مطلوب را حد اصغر و محکوم به آنرا حد اکبر نامند.

در هرد [و از این فروض خالی نباشد][۱]

و بجز حد وسط، [یعنی دو طرف دیگر قیاس] را دو طرف نتیجه گویند

و نتیجه همیشه [پس از حذف حداوسط] از ترکیب دو طرف دیگر حاصل میشود و حداوسط [در نتیجه گیری] حذف میشود.

هرگاه حد متکرر یعنی حداوسط موضوع مقدمد اول و محمول مقدمهٔ دوم باشد عبارت از «سیاق» بعید خواهد بود که [بسیار دور از ذهن است] وقیاس بودن آن از لحاظ توجه به‌ذات خودش [اصلاً] در یافته نمی‌شود و بنابراین [این شکل را ازضروب‌منتجه بیرون کردیم و] حذف‌شد.

و «سیاق» تام [کامل] از اقترانیات، همان‌سیاقی‌است که‌حداوسط محمول در مقدمهٔ اول و موضوع در مقدمهٔ دوم باشد[۲]

و در اینجا دقیقه‌ایست اشراقی:

بدانکه فرق بین سلب آن گاه که قضیه موجبهٔ [معدوله] باشد و بین سلب آنگاه که‌قاطع نسبت‌ایجابی [و سالبهٔ محصله] باشداین است که در قسم اول صحیح نیست که حمل برموضوع [محمول آن حمل برموضوع] معدوم شود زیرا در اثبات [قضیهٔ موجبه] از وجود موضوع ثابت، گریزی‌نیست [که‌ثبوت‌چیزی برچیزی‌فرع بر ثبوت مثبت‌له است] و محمول [اینگونه قضایا] باید حمل بر امری ثابت شود. برخلاف قسم دوم زیرا محمول منفی را توان از موضوع منفی نفی کرد[۳]

۱ـ محمول درصغری و موضوع درکبری شکل اول است و عکس آن شکل چهارم است، محمول در هردو شکل دوم است و موضوع در هردو شکل سوم است.

۲ـ یعنی شکل اول که سیاق تام است مورد توجه است. و بنابراین شیخ سیاق‌اتم همان شکل اول را میداندوشکل دوم وسوم را نیزشکل کامل نمیداند. منظوراز‌سیاق‌بعید شکل چهارم‌است. و بالاخره گوید: شکل چهارم که سیاق‌بعید نامیده میشوددر حقیقت‌قیاس بودنش مورد تردید است.

۳ـ یعنی‌سالبه بانتفاء موضوع جائز است ولکن موجبهٔ بانتفاء موضوع جایز نیست.

www.IrPDF.com

لکن این فرق تنها در قضایای شخصیه است نه در قضایای محیطه و جملهٔ محصورات دیگر. زیرا هرگاه بگوئی «کل انسان هو غیر حجر» و یا بگوئی «لاشیئی من الانسان بحجر» در هردو نوع قضیه [یعنی قضیه اول که موجبه معدوله است و قضیهٔ دوم که سالبهٔ محصله است] حکم بریک یک از افراد موصوف بانسانیت شده است و سلب تنها متعلق به «حجریت» است [نهایت آنکه موجبهٔ معدوله مشتمل بر دو عقد حمل است یکی حمل عنوان موضوع برآن و دیگر حمل محمول و لکن سالبهٔ بسیطه از عقد حمل محمول عاری است لکن محمول به حمل و صف عنوانی موصوف میباشد] و بنابراین ناچار باید همه افراد موصوف بانسانیت متحقق وموجود باشد [اعم از خارج یا در ذهن] تا درست باشد که موصوف به وصف حمل عنوانی شود[۲] .

و چون [در قضایای محصوره بین سالبهٔ بسیطه و موجبهٔ معدوله از این جهت یعنی لزوم وجود موضوع] فرق برخاست بنابراین [در تمام قضایای محصورهٔ محیطه] باید حرف سلب را جزء موضوع یا محمول قرار دهیم تا آنکه باقی نماند برای ما مگر یک نوع قضیه و آن قضیه موجبه [محیطه] باشد [و این کار را برای این کنیم] که اشتباهی در نقل اجزاء قضیه در مقدمات قیاسها حاصل نشود [و اما اینکه چرا حرف سلب را اصولا از قضیه حذف نمیکنیم] بدین جهت که حرف سلب نیز یکی از اجرائی است که در قضیه بودن قضیهٔ سالبه مدخلیت دارد و [چنانکه بیان شد]

۱- خلاصهٔ کلام آنکه بنابرقول مشائیان بین سالبهٔ محصله و موجبهٔ معدوله فرقی است و این فرق از لحاظ ثبوت و عدم ثبوت موضوع است زیرا در قضیهٔ سالبهٔ محصله ثبوت موضوع لازم نیست و اصولا وجود موضوع لازم نمی‌باشد چه آنکه ممکن است سالبهٔ بانتفاء موضوع باشد پس گاه باشد که موضوع ثابت باشد و نسبت حکمیه از آن سلب گردد و گاه باشد که اصولا موضوعی نباشد و مثلا دربارهٔ شخصی که اصولا وجود خارجی ندارد میتوان گفت که «لیس هو بصیراً» لکن نمیتوان گفت «هو لا بصیر» بصورت معدوله

۲- یعنی موصوف بانسانیت که وصف عنوانی است اعم از خارج یا ذهن پس در قضیه سالبهٔ بسیطه اگر موضوع در خارج نباشد ناچار باید در ذهن باشد لکن درشخصیات این وضع و حال نمی‌باشد. شرح قطب ص ۱۰۲ .

سلب خود جزء تصدیق است [در اینگونه قضایا و اگر برداشته‌شود قضیه ناقص خواهد شد][1] و بنابراین [حرف سلب را] جزئی از قضیهٔ موجبه قرار میدهیم [یعنی بعنوان جزء موجبه ذکر میکنیم نه بطور مطلق بعنوان یکی از اجزاء قضیه] چه آنکه پیش از این بدانستی که ایجاب امتناع ما را از ذکر سلب ضروری بی‌نیاز میگرداند.

و [نیز بدانستی که] سلب و ایجاب‌قضیهٔ ممکنه یک سان میباشند[موجبه آن منقلب به سالبه و سالبه آن منقلب به موجبه میگردد][2]

۱- اگر ایراد شود که اکنون که میان قضیهٔ‌موجبه و سالبه‌درمذهب اشراق‌فرقی نیست چرا اصولاحرف سلب راحذف‌نمی‌کنید و جزءمحمول یا موضوع قرار میدهیدجواب میدهد که اصولا این نوع از قضایا باهمین اجزاء قضیه شده‌اند وموجبه بودن آنها هم موجبهٔ خاصی است که همهٔ اجزاء آن از جمله حرف سلب در آن مدخلیت دارد.

۲- خلاصهٔ کلام اینکه درقضیهٔ شخصیهٔ مثل «زیدلافرس» که موجبهٔ معدوله است و «زید لیس بفرس» که سالبه بسیطه است این فرق وجود دارد که در قضیهٔ اول وجود موضوع ضروری است و درقضیهٔ دوم ضروری نیست و ممکن‌است سالبه بانتفاء موضوع باشد و لکن در قضایائی مانند «کل انسان هو غیر حجر» که معدوله‌است و «لاشیئی‌من‌الانسان بحجر» که سالبهٔ بسیطه‌است از لحاظلزوم وجود موضوع تفاوتی نمی‌باشد زیرا در هردوقضیه در قسمت موضوع ، افراد انسان در هردو متصف بوصف عنوانی میباشند و لازمهٔ این اتصاف وجود آن افراد است خواه در خارج و خواه در ذهن بهرطریق وجود آنها لازم است نهایت در نوع موجبهٔ معدوله یک اتصاف دیگری هست و آن اتصاف افراد انسانی‌اند به وصف حمل آن، یعنی محمول پس دراصل لزوم وجودموضوع تفاوتی بین‌آن دو نمی‌باشد و هردوازاین جهت موجبه‌اند و چون چنین است پس بهتر است و بلکه لازم است که قضایای سالبهٔ را نیزبصورت موجبهٔ معدوله درآوریم واین کار فوائدی دارد که از جمله مضبوط‌تر میشود در باب قیاسات و از اشتباهات ممکن ما را مصون میدارد و اما اینکه چرا حذف نمیکنیم زیرا در هرحال حروف سلب وضع و حال و شکل خاصی به‌قضیه میدهد و دراینگونه قضایا حروف سلب خود جزء تصدیق است و احکام تصدیقی درآنها بدان سان و با همان اجزاء صادر شده است و باز دانستی که در قضیه «الانسان یجب ان یمتنع ان یکون حجراً» ما را از قضیهٔ «لیس‌الانسان بالضرورة بحجر» بی‌نیاز میکند یعنی

بقیه‌در صفحه‌بعد

و سیاق اتم یعنی‌شکل نخستین را یک صورت [و یک ضرب از ضروب] نتیجه دهنده بیش نمی‌باشد و آن [یک ضرب و یک صورت] این است که گفته شود «کل ج ب بتة» و «کل ب آبتة» که نتیجه‌میدهد «کل ج آبته[1]» و [مطابق قواعد و اصول ما هرگاه مقدمه جزئی باشد ناچار باید] آنرا مستغرقه نمائیم چنانکه گذشت مانند این قیاس که گوئی «بعض الحیوان ناطق» و «کل ناطق ضاحک» که [مطابق قاعدهٔ خود] آن بعض را با قطع نظر از ناطقیت نامی نهیم و اگرچه [در واقع و نفس الامر] ناطیقت از آن برداشته نمیشود [لکن ما را رسد که ازو قطع نظر کنیم و برای آن بعض مهمل نامی گذاریم] و مثلاً نام آنرا «د» بگذاریم و [بدین ترتیب] گفته شود «کل د ناطق» و «کل ناطق ضاحک» و [بدین ترتیب مقدمهٔ جزئیه تبدیل به کلیه‌میشودو درحصول این نتیجه] نیازی نداریم که بگوئیم «بعض الحیوان» [تا مقدمهٔ دیگری باشد وآنگاه آنرا با این مقدمه که «کل د ضاحک» است ضمیمه نمائیم تا نتیجه دهد «بعض الحیوان ضاحک»] زیرا «د» بنابر فرض نام آن حیوان است [که در «بعض الحیوان انسان» میباشد] و چگونه میتوان نام آنرا عیناً برآن حمل کرد[2]

و [در اینجا یعنی در سیاق اتم و یا دو مقدمهٔ آن] هرگاه حرف سلبی باشد طبق قاعدهٔ که گذشت بصورت‌جزءطرفین قرارداده میشود و گفته میشود «کل

بقیه از صفحه قبل

معدولهٔ آن ما را از سالبهٔ بسیطهٔآن بی‌نیاز میگرداند و نیز بدانستی که قضایای سمکنه را فرقی بین ایجاب و سلب آنها نمی‌باشد که موجبهٔ آن سالبه است و سالبه آن موجبه پس همهٔ قضایا موجبهٔ محیطه بتاته‌می‌شوند. از شرح قطب ص ۱۰۳-۱۰۵- پس هرجائی که موجبهٔ معدوله اقتضای وجود موضوع کند در خارج مانند «کل انسان هو غیر حجر» سالبه نیز اقتضای کند مانند «لاشیئی من الانسان بحجر»

۱- چون همهٔ قضایاموجبهٔ کلیه ضروریه خواهد شد بنابراین ضروب شانزوده گانه که در شکل اول گفته شده است که بعضی منتج و بعضی غیر متج است خود به خود منتفی میشود و یک ضرب بیش تر باقی نمی‌ماند.

۲- زیرا حمل شیئی برنفس خود شود.

انسان حیوان و کل حیوان فهو غیر حجر» که نتیجه میدهد «کل انسان هو غیرحجر» و بنابراین نیازی به تکثر ضروب وحذف بعضی [از آن ضروب و بقاء] و اعتبار بعضی دیگر نمی باشد .

و نیز چون حکم از مقدمه و طرف دوم [یعنی اکبر] بسوی مقدمه و طرف اول [یعنی اصغر بواسطه حداوسط] سرایت میکند [حکم از اکبر باصغر متعدی و منتقل میشود و این امر بسبب و میانجی حداوسط انجام میگیرد] بنابراین همه جهات در قضیهٔ ضروریه[1] [بتاته در هردو مقدمه ویا در یکی از آن دو] جزء محمول قرار میگیرد . تا بدین وسیله حکم با قید این جهت [از اکبر باصغر] متعدی شود . مانند «کل انسان بالضرورة هو ممکن الکتابة» و«کل ممکن الکتابة فهوبالضرورة واجب الحیوانیة او ممکن المشی» که نتیجه میدهد «کل انسان بالضرورة واجب - الحیوانیة او ممکن المشی»[2]

و بنابراین نیازی به تطویل [و پرگوئی] در باب مختلطات نمی باشد وبلکه همان ضوابط اشراقی [که در باب قیاسات و محصورات و سلوب وغیره اشارت کردیم] کافی است و اقناع کننده است

۱- یعنی ضرورت باشد جهت یا امکان و یا وجوب....

۲- زیرا اصغر موضوع یکی از دو مقدمه است و اکبر موضوع مقدمهٔ دیگر، منظور شیخ بیان ضرب منتج این شکل است یعنی شکل دوم یعنی همانطورکه شکل اول را یک ضرب منتج است و اصولا بنابر قاعده و فروض ما بیش از یک ضرب ندارد همین طور شکل دوم نیز یک ضرب بیش ندارد و آن ضربی است که مرکب باشد از دو قضیهٔ محیطه وبدیهی است که در شکل دوم اصغر موضوع یکی از دو مقدمه است و اکبر موضوع مقدمهٔ دیگر زیرا حداوسط محمول در هردو مقدمه است وبنابراین باید حداوسط که محمول است دریکی از آن دو مقدمه ثابت برای موضوع خود باشد و در مقدمهٔ دیگر مسلوب از موضوع خود باشد تا آنکه دو مقدمه یا دو قضیهٔ که دو مقدمهٔ شکل دوم اند مختلف شوند و در هر حال منظور شیخ این است که محمول هریک از دو مقدمهٔ شکل دوم را که عبارت از حداوسط است نمیتوان برموضوع مقدمهٔ دیگر ثابت کرد درهر حال عبارت متن که گوید« و هی اذا کانت قضیتان»مسامحه است، اصولا منظور شیخ این است که شرط انتاج شکل دوم بقاعدهٔ اشراق اختلاف مقدمتین است اعم ازآنکه تباین کلی باشد و از تمام وجوه یا نه ونتیجهٔ آنهم ضروریه بتاته است .

و اما دو سیاق دیگر [یعنی شکل دوم و سوم] از دنباله‌های این سیاق‌اند [یعنی شکل اول] واینجا قاعدهٔ ایست.-

قاعدهٔ اشراقیان در شکل دوم

و آن [قاعدهٔ اشراقیان در باب شکل دوم] این است که هرگاه مقدمتین [در سیاق دوم] عبارت از دو قضیهٔ محیطه مختلف‌الموضوعی باشد که اثبات محمول یکی بردیگر از همهٔ وجوه و یا از وجهی واحد محال بود [چنانکه در این فرض چنین خواهد بود مانند «کل انسان حیوان و لاشیئی‌من‌الاله بحیوان که در کل وجوه است و یا «کل صاهل فرس و لاشیئی‌من‌الانسان بفرس» که در بعض وجوه است] در این صورت بطور یقین میدانیم:

که هرگاه یکی از آن دو [موضوع آن‌دو مقدمه] از چیزهائی بود که بتوان تصور کرد که داخل در تحت‌موضوع آن دگر باشد. محال نخواهد بود که محمول آنهم حمل بر آن موضوعی شود که موضوع آن داخل در تحت آن بود [در حال که محال است]. و بنابراین در این‌سیاق ممتنع است که مصادیق یکی از آن دوموضوع متصف بدیگری شود[١]

و هرکدام که در اینجا [در این سیاق] موضوع نتیجه قرار داده شود و هرکدام محمول، بهرحال نتیجه ضروریهٔ بتاته می‌باشد « مانند بالضرورة لاشیئی من الانسان باله» یا «لاشیئی من الاله بانسان» و همین‌طور «لاشئی‌من الصهال بانسان» و یا «لاشئی‌من‌الانسان بصهال» و علت این امر [و اینکه نتیجه این دو قضیه ضروریه بتاته است] یا از جهت امتناع حمل محمول این نتیجه خواهد بود [یعنی آنچه در اصل یکی از دو موضوع بوده است برموضوع خود که عیناً همان موضوع آن دگر است] و یا از جهت وجوب سلب نتیجه است [که‌ناشی از سلب یکی ازدوموضوع است از آن دیگر][٢].

١ـ که حیوان باله از تمام وجوه مباینت دارند.

٢ـ که فرس با انسان از تمام وجوه مباینت ندارند. قطب ص ١١٠.

پس آنچه در دو مقدمه از جهات یا سلوب وجود دارد باید جزء محمول قرار گیرد مانند گفتار تو که گوئی «کل انسان بالضرورة ممکن الکتابة» و «کل حجر بالضرورة ممتنع الکتابة»[۱]

که نتیجه میشود «الانسان بالضرورة ممتنع الحجریة» و در این صورت [در این سیاق بخصوص] اتحاد محمول از تمام وجوه نیز شرط نیست و بلکه [شرکت و اتحادی که در محمول دو مقدمهٔ این سیاق معتبر است] درماوراء جهتی است که جزء محمول شده است [یعنی در سوای آن جهت باید متحد باشند][۲]

۱ـ که جهت امکان در این قیاس جزء محمول شده است.

۲ـ در این جا سلب ضروری جزء محمول شده است که بدل آن امتناع آمده است، بطوریکه میدانیم در شکل دوم حداوسط که مکرر است محمول درهر دو مقدمه است و موضوع نتیجه طبق قاعده اصغر و محمول آن اکبر میباشد بنابراین در مثال «کل انسان حیوان ولاشیئی من الاله بحیوان» اگر حد وسط حذف شود میشود «لاشیئی من الانسان باله» و در این شکل بالاصالت ضرورت وجوددارد پس نتیجه، ضروری بتاته است ولکن اگر جهت ضرورت بالاصاله نباشد باید قانون اشراق را در دو مقدمه رعایت کنیم باینکه جهات و سلوب را درهر دو مقدمه جزء محمول قرار دهیم تاباز هم نتیجه ضروریهٔ بتاته شود، مشروط براینکه جهتی که جزء محمول یکی ازآن دو مقدمه میشود غیر از آن جهتی باشد که جزء محمول آن مقدمهٔ دیگرمیشود مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الکتابة» و «کل حجر بالضرورة ممتنع الکتابة» و بدین ترتیب اختلاف حاصل میشود زیرا در طریقهٔ اشراق شرط انتاج شکل دوم این است که دو مقدمهٔ آن مختلف باشدحال این اختلاف باین باشد که یکی موجبهٔ محصله باشد ودیگری سالبهٔ بسیطه یا اینکه هردو موجبه باشند لکن محمول یکی از آن دو مقدمه مشتمل برسلب باشد ولو بطور عدولی و اما در جهت بناچار بایدآن جهتی که جزء محمول یکی از دو مقدمه شده است غیر از جهتی باشد که محمول آن دگر شده است و چون حرف سلب در یکی از آن دو جزء محمول است نه آن دگر، جهتی که جزء یکی از آن دو است غیر از جهتی است که جزء آن دگراست و بنابراین لازم نیست که حد وسط کلا و باتمام اجزائش درهر دو مقدمه تکرار شود یعنی ممکن نیست و بلکه کافی است که وسطین در یک جزء مشترك باشند. و اما اینکه چرا نتیجه این شکل ضروریهٔ بتاته است یا از جهت این است که موضوعاً مختلف‌اند و محمول نتیجه که در اصل یکی از دو موضوع بوده است برموضوع خودش که عیناً و در اصل موضوع آن مقدمه بوده است ممتنع است حمل شود و یا ازجهت سلبی است که در نتیجه آید که آن سلب نتیجه هم ناشی از سلب یکی از دو مقدمه است و خلاصه از جهت تباینی است که ذاتاً بین موضوعات دو مقدمه قیاس وجود دارد.

www.IrPDF.com

و بنابراین [در این سیاق جایز است] که دو جهت در دو مقدمهٔ قیاس متغایر باشند[1]

و مخرج [و بیان اثبات] آن از راه سیاق اول[2] این است که [گفته شود] :
این دو گفتار عبارت از دو قضیه ایست که آنچه بر موضوع یکی از آن دو ممکن است بر موضوع آن دگر محال است و هردو قضیهٔ که آنچه بر موضوع یکی از آن دو ممکن بود بر موضوع آن دگر محال باشد بناچار و بالضرورة موضوعات آن دو قضیه متباین اند و نتیجه این میشود که «این دو گفتار دو قضیه میباشند که موضوع آنها بالضرورة متباین است» [و مطلوب حاصل میشود] و همین طور است [که تغایر جهت در دو مقدمهٔ آن جایز است] هرگاه دو قضیه بتاته و محمول اصلی در یکی از آن دو ممکن النسبة ودر دیگری واجب النسبة باشد [که لازم است که دو موضوع آن متباین باشند][3]

زیرا وجوب نسبت [که در یکی از آن دو قضیه است] بر موضوع قضیهٔ دیگری[4] که ممکن النسبة است ممتنع بود و امکانی[5] که در آن قضیه است بر موضوع آن قضیهٔ دیگر ممتنع است[6]

۱- زیرا با وجودیکه از تمام وجوه هم مشترك در محمو نباشند از تمام وجوه متحد نباشند و بصرف اشتراك فی الجمله نتیجه حاصل میشود پس لازم نیست که هردو مقدمه در حداوسط از تمام وجوه مشترك باشند. مانند ممکن الکتابة و ممتنع الکتابة لکن مشائیان در این شکل اتحاد محمول را شرط میدانند همانطور که اختلاف در کیف را حتمی میدانند و حال آنکه اشراقیان اختلاف در کیف را شرط حتمی نمیدانند که حتماً اختلاف در سالبهٔ بسیطه وموجبه محصله باشد.

۲- مانند اشتراك در محمول مذکور در مثال «کتابت» که ورای جهتی است که در قضیهٔ اول «ممکن» است و در قضیه دوم «ممتنع» است

۳- و تغایر جهت در دو مقدمهٔ آن ما را از اختلاف در کیف بی‌نیاز میکند.

۴- چون شکل اول بدیهی الانتاج است این شکل را از راه آن ثابت میکنند.

۵- مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الکتابة» و «کل حجر بالضرورة غیر کاتب» و بدیهی است که مابین موضوعین این دو قضیه تباین است.

۶- و از این جهت است که صادق نیست که گفته شود «بالضرورة کل انسان کاتب» و یا «بالامکان کل حجر غیر کاتب» و چون موضوعات متباین اند نتیجهٔ آن ضروریه بتاته است که «لاشیئی من الحجر بانسان بالضرورة» باشد.

و همین‌طور است [هرگاه قضیه بتاته باشد] و محمول یکی از دو مقدمه واجب‌النسبة و دیگری ممتنع‌النسبة باشد که بآن طریق که گفتیم[1] لازم است [موضوعین آن‌دو] متباین باشند.

و هرگاه‌دراین‌سیاق،قضیهٔ‌جزئیهٔ‌وجود داشته‌باشد بارعایت‌و[طبق‌قاعدهٔ] که سابقاًبگفتیم باید بصورت کلی‌درآید و البته ماواجب نمیدانیم که در آحاد مقدمات علوم این روش را [یعنی قرار دادن‌جزئی را بصورت کلی‌و سالب را بصورت موجب و غیر ضروری را ضروری] بکار ببریم و جریان دهیم بلکه [منظور ما این است که] هرگاه این قانون و ضابطه را در اینجا بدانیم لاجرم بهردو قضیه و یا مقدمهٔ که برخوریم [که مختلف‌الموضوع باشند بطوریکه نتوان محمول یکی را برموضوع دیگر اثبات کرد اعم از موجبه و یا سالبه ، کلیه و یا جزئیه،ضروریه و یا غیره] براساس این قانون در مییابیم و میدانیم که حال و وضع آن چنین است[2]

و ما تطویل [و پرگوئی] مشائیان را [در ضروب منتخه و بیان انتاج و اختلاطات] برخداوندان آن وا میگذاریم.

و [نیز برای اثبات این سیاق] مخرج و بیان دیگری‌است از راه قیاس شرطی باین بیان که «اگر موضوع این دو مقدمه از چیزهائی بود که صحیح باشد دخول یکی از آن دو درآن دگر لازم آید که آنچه واجب است برجزئیات یکی از آن دو همان چیزی‌میباشد که روا است برجزئیات‌آن دگر و» دراین‌صورت بترتیب‌و طریق قیاس استثنائی‌عمل شده «نقیض تالی» استثناء میشود تا«نقیض‌مقدم»را نتیجه‌دهد[3]

۱ـ مانند «کل انسان بالضرورة ممکن‌الکتابة» و «کل حجر بالضرورة فهو ممتنع الکتابة» که نتیجه‌می‌شود «الانسان بالضرورة ممتنع الحجریة» در نسخهٔ‌کربن آمده‌است که در این شق هرگاه یکی واجب‌النسبة و یکی دیگرممتنع النسبة باشد..

۲- یعنی درمیابیم که محال است اثبات محمول‌یکی از آن دو را برموضوع آن دگر و موضوعین آنها متباین‌اند.

۳- باین صورت نقیض‌تالی استثناء میشود که «واجب است برجزئیات یکی از آن‌دو آنچه ممکن است برجزئیات دیگر» نتیجه میدهد«دو موضوع این دو مقدمه از اموری است که ممتنع است دخول یکی از آن دو در آن دگر» یعنی متبائیان‌اند پس حاصل این شد که مقدمین شکل دوم همواره متباین‌اند.

قاعدهٔ اشراقی در شکل سوم

قاعدهٔ اشراقیان در این شکل این است که: هرگاه چیز معینی را بیابیم که مثلا بمانند حداوسط در شکل سوم متصف بدو محمول شده باشد[۱] در میابیم [و میدانیم] که افرادی از یکی از دو محمول بالضرورة یعنی اصغر موصوف به‌محمول آن دگر است یعنی اکبر [بالضرورة و بهر طریق که باشد][۲] چنانکه از مثال «زید حیوان» و «زید انسان» در میابیم که چیزی [و افرادی] از «حیوان-انسان» است و برعکس دانسه میشود که چیزی و افرادی‌از «انسان»نیز «حیوان» است بهرطریق که باشد[۳] [این مثال درقضایای شاخصه است] . پس هرگاه این چیز معین [یعنی حداوسط] معنی‌عام و کلی باشدباید[جزئیات را] بصورت کلی و مستغرقه کنیم [تاهم صغری و هم کبری طبق قاعدهٔ مامحیطه شود]

مانند «کل انسان حیوان و کل انسان ناطق» و بدین طریق این حصر ویژهٔ چیزمعینی‌میشود که موصوف‌بدو امر است‌ولازم آید که‌بعضی‌از هریک،آن دگربود[۴] و هرگاه [در این سیاق] بعضی از چیزی، موصوف بیکی از دو محمول باشد [مانند «بعض‌الحیوان انسان»] و یا موصوف بهردو محمول [مانند «بعض‌الانسان کاتب بالفعل» و «بعض‌الانسان ضاحک بالفعل » که افرادی از انسان درعین اتصاف به‌کتابت بالفعل متصف به ضاحکیت بالفعل هم‌میباشد] اگر [طبق قاعدهٔ

۱- زیرا در این شکل حداوسط موضوع در هردو است .

۲- یعنی چه آنکه‌درمثل« زید حیوان» صغری‌و«زید انسان» کبری‌باشد ویا بالعکس نتیجه میدهد .

۳- یعنی بهرطریق که مقدمتین‌آن‌ترکیب شود چنانکه در مثال بالا،نهایت درقضیهٔ اول«زیدحیوان» صغری‌و «زید انسان» کبری‌است‌و نتیجه میدهد که «چیزی از حیوان‌انسان» است و در دوم که معکوس اول است نتیجه میدهد که «چیزی از انسان حیوان است»

۴- یعنی‌پس‌از اینکه بصورت کلی ومستغرقه درآید یک‌چیز معینی که افراد مندرج در موضوع باشد موصوف بدو امر میشود که حیوان و ناطق باشد در مثال‌مثل گذشته نتیجه میدهد که «بعض حیوان ناطق» است و مطلوب همین است .

اشراق] آن بعض معین شود [و نامی برای آن گذارده شود] وبصورت مستغرقه و کلی در آید ، حال آن [در منحصر کردن چیزی معین موصوف بدو امر] مانند حال بعضیه شود و[در این هنگام] حرف سلب نیز جزء محمول میشود پس منتقل به نتیجهٔ مطلوب میشود[۱]

و [پس از اینکه حرف سلب جزء محمول قرار گرفت] «اوسط» در تمام مواضع در این شکل موصوف بدو طرف میشود بدون احتیاج به سالب[۲]

و هرگاه درهر دو مقدمه حرف سلب باشد و هردو [حرف سلب] جزء محمول قرارگیرد باز هم به همان صورت معدوله منتج خواهد بود و صحیح است مانند گفتار تو «کل انسان هولاطائر» و «کل انسان هولافرس» که نتیجه موجبه میشود یعنی این نتیجه حاصل میشود که «بعضی از افراد موجوداتیکه موصوف بلاطا ئریت اند موصوف بلافرسیت اند »

و هرگاه یکی یکی از دو مقدمه مستغرقه باشد [مانند «کل انسان حیوان »] و دیگری غیر مستغرق [مانند «بعض الانسان کاتب بالفعل»] درصورتی که طرفین در موضوع مشترك باشند کافی[۳] بوده وجایز است است. زیرا بعض خود داخل در کل است و [باین طریق] متیقن است که چیزی واحد موصوف بدو محمول میشود و در نتیجه لازم میاید که افرادی از یکی از دو محمول متصف بآن دگر شود [و مطلوب حاصل گردد] و در این شکل لازم نیست که هریك از دو محمول متصف بدیگری شود[۴] [و بلکه آنچه لازم است این است که بعضی از افراد یکی از آن دو

۱- یعنی سلب منتقل به نتیجه میشود مانند « کل انسان حیوان و کل انسان فهو غیرالحجر» که نتیجه میدهد «بعض الحیوان فهو غیر حجر»

۲- یعنی نیازی به اینکه سالبهٔ بسیطه باشد نیست وبلکه خودهمان نتیجه را میدهد

۳- منظور این است که در این شکل حتماً کلیت کبری لازم نیست و بلکه تنها کلیت یکی از دو مقدمه کافی است.

۴- مانند «کل جسم حیوان وکل حیوان ناطق » و باین ترتیب ملاحظه میشود که همهٔ افراد جسم موصوف بناطقیت و بالعکس نمیباشد و بلکه یك طرف که ناطقیت باشد موصوف به جسمیت میشود و درهر حال نتیجه در این شکل کلی نیست تا لازم باشد هردو متصف شوند. شرح قطب ص ۱۱۲

آن دگر بود مانند «بعض‌الجسم حیوان و بعض‌الحیوان ناطق»]

زیرا چه بساهر دو محمول و یا یکی از آن دو عامتر از موضوعی بود که حد اوسط طرف دیگر است[1]

و بنابراین [همانطورکه گفته شد] لازم نیست که هریک از آن دو متصف بدیگری شود و بلکه [آنچه لازم‌است آنست که]افرادی از هریک از آن دومتصف بآن دگربود[2]

و هرگاه جهات و سلوب را در مقدمات [این سیاق] جزء محمول قرار دهیم [چنانکه در شکل اول و دوم نیز گفته شد] از ضروب و اقسام دیگر و مختلطات بی‌نیاز خواهیم بود[3]

۱ـ مثال اول مانند «کل انسان جسم» و «کل انسان حیوان» و مثال دوم «کل انسان حیوان» و «کل انسان ناطق».

۲ـ که بعضی از موصوفات یکی از دو محمولش موصوف بآن دگر است . خلاصهٔ سخن آنکه شرایط منتج در شکل دوم طبق قاعده مشائیان این است که اولا باید مقدمتین آن از لحاظ کیف مختلف باشند یعنی یکی موجبه باشد و آن دگر سالبه . و ثانیاً کبرای قیاس کلی باشد و در شکل سوم طبق قواعدآنان اولا باید صغرای قیاس موجبه باشد و ثانیاً یکی از دو مقدمهٔ آن کلی باشد یعنی حتماً باید یکی از آن دوکلی باشد و جایز است که هردو کلی باشند و لکن بنابر قاعدهٔ اشراقیان که اولا تمام جزئیات را به کلیات برمیگردانند وثانیاً قضایای سالبهٔ رابموجبه تبدیل میکنند وثالثاًتمام جهات رابه‌ضروریه برمیگردانندقهراً این شرایط دگرگون میشود و بطورکلی در شکل‌دوم مطابق با قواعد اشراق اولا مقدمتین آن کلیه‌اند و ثانیاً سلوب در مقدمات جزء قضایامیشوند و ثالثاً بصورت بتاته و ضروریه درمیآیند پس یک صورت و ضرب منتج بیش نخواهد داشت . و همین‌طور است در شکل سوم که جزئیات تبدیل به کلیات میگردد و سلوب جزء محمول میشود و در نتیجه اوسط موصوف به طرفین میگردد .

شیخ درسیاق دوم و سوم پس از بیان شروط و ضروب منتج، هریک از دو سیاق را از راه شکل اول که بدیهی الانتاج است با ترتیب صغری وکبری بیان کرده است.

۳ـ زیرا بازگشت همه آنها به‌یک ضرب است که‌همان رجوع به موجبه کلیهٔ ضروریه است پس از اقسام و ضرورت منتجه و غیر منتجه و مختلطات بی‌نیاز میشویم .

و مدار [آن شکل] بریک امر خواهد بود و آن این است که بعضی از افراد یکی از مقدمات آن بطور یقین [یعنی حداوسط که موضوع درهر دو مقدمه است] متصف بود بدو امر [که عبارت از اصغر و اکبر باشد] و مخرج و بیان این شکل از راه شکل اول این است که «این دو گفتار عبارت از دو قضیهٔ میباشند که در آنها دو امری [و فردی] میباشد که متصف بهردو محمول میشوند وهردوقضیهٔ که در آنها افرادی باشد که متصف بهردو محمول شوند پس بعضی از موضوعات یکی از دو محمول آن‌دومتصف بآن‌دگر میشودپس‌این دو گفتار نیز این‌چنین است» وبدین ترتیب بسیاری از تطویلات و درازگوئیهااز ما برداشته میشود.

فصل در شرطیات

[در اقترانیات شرطیه]

گاه قیاسات اقترانی از قضایای شرطیه نیز ترکیب میشوند [همانطورکه از حملیات] چنانکه [درقیاس اقترانی مرکب ازشرطیات متصله] گوئی «هرآن گاه که آفتاب برآمده باشد روز موجود باشدو هرآنگاه که روز موجود باشد ستارگان پنهان باشند» که نتیجه دهد «هرآنگاه که آفتاب برآمده باشد ستارگان پنهان باشند»

و شرایط و حدود [در قیاسات اقترانی که مرکب باشند از شرطیات متصله] مانند همان شرایطی است که [در قیاسات مرکب از حملیات] گفته شد.

وگاه باشد که قیاسی مرکب از شرطیه و حملیه شود[1] و آنچه نزدیک [به طبع و با آن سازگار بود] آن نوع شکلی است که شرکت بین مقدمتین آن در تالی بود و قضیهٔ حملیه، کبرای قیاس بود. مانند «کلما کان [کل] ج ب فکل ه د و کل د آ» پس نتیجهٔ که حاصل میشود «شرطیهٔ متصلهٔ خواهد بود که مقدم آن عیناً مقدم صغرای قیاس و تالی آن نتیجهٔ تألیف تالی و حملیه است» مانند گفتار ما «کلما کان ج ب فکل ه آ»

۱ـ و آن چهار قسم است زیرا حملیه یا صغرای قیاس است و یا کبری و برهردوفرض شرکت در حملیه و متصله یا در مقدم است یا در تالی و بدین ترتیب اشکال اربعه بوجود میآید. سپس به قسم چهارم اشاره کرده است و گفته است: آنچه با طبع آدمی سازگار است و قریب به طبع است این شکل است که شرکت در آن دو قضیه، در تالی باشد و علاوه برآن، قضیهٔ حملیه، کبرای قیاس باشد و بطوریکه ملاحظه میشود قیاساتی که مرکب از قضایای منفصله و یا از متصله وحملیه و یا از منفصله و متصله باشد رها کرده است، زیرا در شرطیات آنچه مورد توجه است و بکار برده میشود قیاسی است که مرکب از حملی و متصله است.

فصل در قیاس خلف[1]

قیاسی که در آن حقیقت مطلوب بسبب ابطال نقیض آن ثابت میشود قیاس خلف است. و آن از دو قیاس اقترانی و استثنائی ترکیب میابد، مانند اینکه گوئی هرگاه «لاشیئی من ج ب»[2] درست نباشد پس [لااقل] «بعض ج ب»[3] [که نقیض است] درست خواهد بود و بنابراینکه «کل ج ب»[4] حق باشد بنابر آنچه بگفتیم نتیجه این میشود که اگر «لاشیئی من ج ب» درست نباشد لازم آید که «بعض ج آ» درست باشد[5] و اگر بخواهی میتوانی [این نتیجهٔ حاصل را که «بعض ج آ» است طبق قاعدهٔ اشراق بصورت قضیه] محیطه در آوری چنانکه بیان شد باین ترتیب که نقیض مطلوب را که تالی شرطیه است [بعض ج ب] بصورت قضیهٔ محیطه در آوری[6] [و نام آنرا «د» گذاری که شکل قیاس این میشود که هرگاه لاشئی من ج ب درست نباشد پس کل د ب درست باشد و از طرفی میدانیم که کل ب آ میباشد

۱- در این قیاس مطلوب را از راه ابطال لازم نقیض آن ثابت میکنند وآن مرکب از دو قیاس است که یکی از آن دو قیاس اقترانی است و دیگر استثنائی و در آن نشان داده میشود که هرگاه نتیجهٔ که از قیاس حاصل میشود باطل باشد بحکم امتناع اجتماع وارتفاع نقیضین پس بناچار باید نقیض آن درست باشد و سپس می‌نمایاند که بطلان نقیض مطلوب امری بدیهی است و در نتیجه باید خود مطلوب درست باشد و مثلا مطلوب از «کل انسان حیوان ولاشیئی من الحیوان بحجر» این است که «لاشیئی من الانسان بحجر» حال اگر گفته شود که این مطلوب و نتیجه درست نیست چون اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است پس باید نقیض مطلوب درست باشد و آن «کل انسان حجر» است و یا لااقل «بعض الانسان حجر» است و از طرفی میدانیم که سنگ جزء جمادات است و در نتیجه لازم آید که انسان جزء جمادات باشد و کذب این امر بدیهی است پس همان مطلوب و عین آن درست می‌باشد

۲- هیچ انسانی سنگ نیست.

۳- پس لااقل بعض انسانها سنگ‌اند

٤- هرسنگی جماد است. (جزئیه کلی میشود).

٥- یعنی لازم آید بعض انسانها جماد باشد و این بدیهی الکذب است.

٦- یعنی برای آن بعض ناسعین ناسی بگذاری و طبق قاعده محیطه کنی

و بنابراین لتیجه میشود که اگر لاشیئی‌من ج ب درست نباشد پس کل د آ درست است] .

و [بعبارت دیگر پس از آنکه نقیض که تالی شرطیه است بصورت محیطه درآمد] نقیض تالی را که [لاشئی من ج‌ا است] استثناء کنی، در این‌صورت نتیجه نقیض مقدم میشود و آن اینکه «لاشئی من ج ب» کاذب نیست و بلکه صادق است پس در قیاس خلف بیان میشود که نتیجهٔ محال نه از مقدمهٔ صادقه حاصل میشود و نه از ترتیب و شکل قیاس پس معین است که از ناحیهٔ نقیض مطلوب است.[1]

ضابطهٔ هفتم در مواد قیاسات‌برهانی

و آن اینکه :

در دانشهای حقیقی بجز برهان چیز دیگری بکار نیاید و آن [برهان] قیاسی بود مرکب از مقدمات یقینی و آنچه را بطور یقین از مقدمات اندر یابیم یا اولیات

۱ـ خلاصهٔ کلام اینکه در قیاس خلف مطلوب از راه بداهت کذب نقیض آن ثابت میشود و در تمام موارد بکار آید وگفته میشود هرگاه فلان مطلوب حاصل از قیاس درست نباشد ناچار باید نقیض آن درست باشد و لکن بالبداهه نقیض آن درست نخواهد بودپس عین مطلوب و نتیجهٔ حاصل درست میباشد و در مقابل قیاس خلف، قیاس مستقیم است و بهرصورت قیاس خلف تبدیل و منحل بدو قیاس میشود یکی اقترانی، دیگر استثنائی و در آن یعنی قیاس خلف مطلوب و نتایج قیاسات بررسی میشود و مثلا از راه قیاسات و یا از راه بداهت و حس و حدس‌و غیره مطلوب و نتیجهٔ حاصل‌شده است که مثلا «لاشیئی من‌ج‌ب» باشدحال اگر مورد شک وتردید قرارگیرد، گوئیم اگر این‌مطلوب‌درست‌نباشد لااقل« بعض ج ب»که نقیض آنست درست‌میباشد در حال که‌میدانیم که همه «ب آ» میباشد پس‌نتیجه این میشود که هرگاه «لاشئی من ج ب»درست نباشد پس «بعض ج آ» خواهد بود والبته طبق قاعدهٔ اشراق میتوان بعض را بصورت کل در آورد ونقیض مطلوب را که تالی شرطیه است یعنی «بعض ج ب» بصورت محیطه درآورد وسپس نقیض تالی را استثناء کرد و آن بفرض اول «لاشیئی من ج آ» است و بفرض دوم « کل د آ» میباشد درصورتی که نام آن بعض را «د» بگذاریم و بصورت محیطه درآوریم و دراین صورت نتیجه نقیض مقدم‌میباشد وآن این است که «لاشئی‌من‌ج‌ب»وآن کاذب‌نیست وبلکه‌صادق‌است. شرح قطب‌ص۱۱۷)

بود و آنها آن نوع معلوماتی است که تصدیق [وحصول] آنها موقوف به چیزی جز تصور حدود [و دو طرف قضیه] نباشد [اینگونه دانشها اگر چه از راه کسب باشد باز هم جزء اولیات محسوب میشوند] زیرا پس از تصور حدود و اطراف و موضوع و محمول آنها کسی را نرسد که انکار کند.

[و تصور حدود و اطراف آن در حصول یقین کافی بود[۱]]

مانند حکم تو باینکه «کل بزرگتر از جزء خوداست» و یا «چیزهائی که مساوی با یک امر میباشند همه بایکدگر مساویند» و بااینکه « سیاهی و سپیدی در یک محل جمع نمیشوند».

و یا [معلوماتی میباشد] که ازراه مشاهدات بواسطهٔ قوای ظاهره و یاقوای باطنه حاصل میشود [یعنی آنچه بقوای ظاهره ویاباطنهٔ تودرآید] مانند «محسوسات». مانند [علم تو باینکه] «آفتاب نور دهنده و روشن کننده است» و یا علم تو باینکه تو را شهوتی وغضب است[۲]

[باید بدانی که] مشاهدات تو برای غیر تو حجت نبود مادام که شعور ومشاعر او نیز بمانند مشاعر وشعور تو نباشد[۳]]

و یا [آن معلومات] حاصل از مقدمات حدسی [و از نوع حدسیات] میباشد و حدسیات را براساس قاعدهٔ اشراق اقسامی است ، ـ مجربات وآن عبارت از مشاهدات متکرره است که بسبب تکرار، یقین آورد بدان سان که نفس انسان از اتفاقی بودن آن در امان باشد [و او را یقین شود که این امر نه برحسب اتفاق بود] . بمانند

۱ـ یعنی تصور دو طرف قضیه کافی است در جزم ذهنی به نسبت بین آن دو و در این صورت کسی را نرسد که انکار کند مگر عنادی خاص داشته باشد. قطب ص ۱۱۸

۲ـ مشاهدات عبارت از چیزهائی است که عقل بواسطهٔ قوای ظاهره یا باطنه حکم میکند و مانند دانش ما بذات خود و افعال خودکه مدرکات نفوس ما است لکن باید دانست که آنچه مدرک بغیر حواس ظاهره است جزء وجدانیات دانسته‌اند. قطب ص ۱۱۸

۳ـ مثلاً کسی راکه قوه بینائی نباشد نتواند دریابدکه آفتاب روشن است و برای شخص کودن وکول نیز نتوان از راه مشاهدات اموری مشابه را ثابت کرد.

آنکه حکم کنی که «زدن با تازیانه رنج آور بود» و [باید دانست که] اینگونه احکام از راه استقراء حاصل نمیشود [زیرا استقراء درتمام مواردافادهٔ یقین نمی کند] چه آنکه ۲ـ استقراء عبارت حکم کلی است که از راه جزئیات [وبررسی موارد] بسیار بدست آمده باشد [پس هرگاه حکم حاصل از استقراء چنین باشد که شامل تمام جزئیات شود استقراء تام خواهد بود مانند اینکه گوئی «حیوان، نبات و جماد متحیزاند» پس «هرجسمی متحیز است» اینگونه احکام استقرائی مفید یقین است و هرگاه حکم حاصل از راه استقراء شامل تمام جزئیات نشود استقراء ناقص خواهد بود] و چون استقره بدین معنی باشد [و عبارت از این امر بود] در میابیم که حکم ما براینکه «کل انسان اذا قطع رأسه لا یعیش» تنها حکمی است که از راه بررسی اوضاع و احوال جزئیات بسیار حاصل شده است نه بررسی همهٔ جزئیات زیرا تمام جزئیات [موجود در جهان] را نتوان دید [و بررسی کرد]، در استقراء هرگاه افراد و جزئیاتی که مورد بررسی قرار میگیرند و باستناد آنها حکمی کلی حاصل میشود از یک نوع باشند و متحدالنوع باشند. افادهٔ یقین میکند [واستقراء تام خواهد بود] چنانکه در مثالهای یاد شده وهرگاه افراد بررسی شده متحدالنوع نباشند گاه باشد که مفید یقین نبوند مانندحکم تو باینکه «هرجانوری در هنگام خوردن فک زیرین را بجنباند» که [بدیهی است که این حکم] از راه استقراء [و بررسی افرادی] حاصل شده است که مورد [دیده و] مشاهدهٔ تو بوده است.

و حال آنکه روا باشد که حکم جانورانی را که ندیدهٔ باژگونه آنچه دیدهٔ بود مثلا بمانند تمساح[1] ۳ـ متواترات ـ متواترات نیز از جملهٔ حدسیات میباشد و آن

۱ـ خلاصهٔ کلام آنکه هرگاه حکم شامل تمام جزئیات شود استقراء تام است واگر شامل تمام جزئیات نباشد غیر تام است در اینجا یعنی درباب استقراء تام و ناقص دربد و امر چنین مستفاد میشود که هرگاه تمام موارد بررسی شود استقراء تام است والا ناقص

بقیه در صفحه بعد

عبارت از قضایائی است که انسان از جهت بسیاری گواهی گواهان [و کثرت آنان] بمرحلهٔ [از اذعان و اعتقاد] رسد که بطور یقین حکم کند و انسان را آرامش خاطر بخشد بطوریکه نفس وی را از تبانی [گواهان بر کذب] امان حاصل شود و [بدیهی است] آنچیز باید از امور ممکنه باشد و حاکم براین امر [مدار و ملاك کثرت و قلت گواهان] همان حصول یقین و عدم آن خواهد بود[۱] و بنابراین مارا نرسد که شمار گواهان را در تعداد معین منحصر کنیم.[۲] زیرا بسا باشد که از [راه گواهی] تعدادی بسیار کم از گواهان یقین حاصل شود و البته قرائن [و نشانه ها] را در صحت وسقم مورد گواهی در همهٔ این امور مدخلیت تامی است [زیرا همین قرائن ونشانه ها است] که هرگاه مقرون بگواهی گواهان شود انسان را حدسی خاص حاصل میشود.

و [باید دانست که] حدسیات تو برای غیر تو حجت نخواهد بود مادام که همان حدسیات با خصوصیات آن که برای تو حاصل شده است برای آن دگر حاصل نگردد.

بقیه از صفحه قبل

لکن شیخ برای رفع این تو هم گفته است که منظور از استقراء تام درموردی است که عدهٔ بسیاری از امور متحدالنوع بررسی‌شوند و بدیهی‌است که اگر امور بررسی شده متحدالنوع باشندحکمی قطعی صادر میشود و اگرمتحدالنوع نباشند بناچار حکم ظنی است و استقراء ناقص است.

۱ـ یعنی ضابطهٔ کثرت و عدم کثرت گواهان حصول یقین و عدم آن میباشد و حدی معین وجود ندارد،در باب خبر متواتر در مباحث اصولی بحث شده است که بعضی از اصولیان حد نصابی معین کرده‌اندلکن قول مشهور این است که ضابطهٔ آن همان حصول اطمینان و یقین میباشد.

۲ـ زیرا گاه باشد که بواسطهٔ تعداد کمی یقین حاصل شود وگاه باشد که با وجود بسیاری گواهان یقین حاصل نشود.

و اغلب اوقات و هم آدمی به‌چیزی حکم‌می‌کند، درحالی‌که نادرست بود [پس مقدمات ومواد قضایائی که کلاً یابعضاً مفید یقین نمی‌باشند عبارت است‌از: و همیات و آن عبارت از قضایائی بود که وهم‌انسان در بسیاری از موارد احکامی که‌در محسوسات جریان دارد و درست‌است در امور نامحسوسه جریان‌میدهدوهمان حکمی که‌درمحسوسات‌می‌کندد‌رمعقولات‌نیزمی‌کندوبدیهی‌است‌که‌این امرنادرست بود][1] مانندآنکه‌وجود نفس‌خود و یاعقل رامنکر شودو یا منکر وجودموجودی‌شود که‌در جهت و مکان‌نبود[2]

وگاه باشدکه عقل رادر [ترتیب] مقدماتی کـه نتیجه دهندهٔ نقیض حکم [و هم]است‌کمک‌می‌کند[3]وهنگامیکه به نتیجه [لازم] رسید ازآنچه خود تسلیم آن شده است[و قبول کرده است] بازگردد[و سرباز زند][4]

و بطور کلی هر امری [و حکمی] وهمی که مخالف [با متقضای] عقل‌است باطل است و عقل هیچگاه حکمی که مخالف با مقتضای حکم عقلی دیگر باشد نمی‌کند [برخلاف و هم که احکامی مناقض و مخالف با احکام عقل و خود صادر میکند] .

۱ـ و بنابراین اینگونه قضا و تها دراثبات مسائل علمی بکار نرود زیرا بیان شد که آنچه در دانش‌ها و علوم بکارآید مسائل و مقدمات برهانی است.

۲ـ چون آنچه در امور محسوسه دیده است همه داری مکان و جهت است و قابل اشارهٔ حسیه، وحس موجودی که درمکان و جهت نباشد ادراك نمیکند بنابراین و هم‌عین آنچه مربوط به محسوسات است در معقولات جریان میدهد، مانند نفس ، خرد وموجود لاقی جهت. ازقطب ص ۱۲۴

۳ـ یعنی وهم با عقل در ترتیب مقدمات مساعدت وهمراهی‌میکنند، همان مقدماتی که منتهی به نتیجهٔ مناقض با حکم وهم‌میشود و هنگامی که مقدمات مرتب شد از همان مقدماتی که خود تسلیم آنها شده است باز میگردد و منکر آن‌میشود.

۴ـ مثلا با عقل دراین مسأله که‌انسان کلی موجود در ذهن است هم‌آهنگی میکند و این مقدمه را هم که هر موجود ذهنی در جهت و مکان نیست قبول میکند لکن نتیجهٔ این مقدمات راکه بعضی از موجودات در جهان هستند کـه درجهت و مکان نمی‌باشند نمی‌پذیرد.

۵- مشهورات ـ مشهورات [عبارت ازقضایائی‌است که عقل با توجه باعتراف مردم بدان از نظر مصلحت عامه یا رقت و حمیت و یا حالات انفعالی و یا عادات و شرایع و آداب وجز آنهاحکم‌بآنها میکند] نیز [مانند وهمیات] گاه فطری نمی‌باشند [وگاه فطری می‌باشند] از جمله [مشهورات غیر فطری] آنهائی است که بوسیله حجت و برهان روشن میشوند مانند حکم ما باینکه «نادانی زشت است».

و بعضی [ازمشهورات‌متداوله اصولا باطل و] نا درست بود [چنانکه گویند برادرت‌رایاری کن اگرچه ستمگر بود] وگاه بود که پارهٔ از اولیات [بدان جهت که مردمان بدان اعتراف کنند] نیزجزء مشهورات بود.[۱]

۶- مقبولات بعضی‌ازقضایا ،آن گونه‌قضایائی‌بود که‌از شخصی که‌موردحسن گمان است پذیرفته میشود [خواه از جهت مزیت خرد وی بود ویا ازجهت امری آسمانی که اینگونه قضایا که مقبولات باشد از کسی‌پذیرفته میشود که حسن گمان خاص باو باشد]

۷-مخیلات . بعضی‌ازقضایاعبارت‌ازآن گونه‌قضایائی‌بود که برگزیده میشوند نه بواسطهٔ[اعتقاد و] تصدیق بآنها[۲] و بلکه بواسطهٔ قبض‌و بسطی که‌از آنها [در نفس آدمی] حاصل میشود این گونه‌قضایا مخیلات نامیده شده‌اند مانند حکم تو باینکه «عسل تلخ است و تهوع آوراست»[۳]

۸- مشبهات- پارهٔاز قضایاآنگونه‌قضایائی‌است که‌مزوروبشبهه‌انداز نده‌اندو

۱- بیان شد که ملاك مشهور بودن اعتراف همهٔ مردم است و بنابراین اگر مقدمات در قضایای اولیه هم طوری باشدکه مورد اعتراف مردم بود از مشهورات محسوب میشود مانند «الضدان لایجتمعان» که‌هم از اولیاتند و هم از مشهورات.

۲- در متن‌مؤثر...تأثیر میکند نه تأثیر تصدیقی،ظاهراین‌است‌که یؤثر یعنی‌برگزیده شده و پذیرفته میشود درست است.

۳- بدیهی است که این‌حکم درست نمی‌باشد لکن حالت انفعالی خاصی که در وضع مخصوص برای آدمی حاصل میشود و نفرتی که درمثل از عسل در آن‌حال حاصل میشود موجب‌این حکم میشود.

انسان را در مظان اموری [رایج و واجب‌القبول] به‌شبهت‌اندازد [۱] و ما بزودی [در باب مغالطه] آنچه لازم است [در این مورد بگوئیم] بگوییم

پس [نتیجه آنکه بطور کلی باید گفت] در برهانهای [علمی] بجزقضایای یقینی‌بکار برده نمی‌شود خواه [آن یقینیات] فطریات باشد و یا قیاسات صحیحی باشد که مبتنی برفطریات بود. [که بالاخره مفید یقین است و اساس فطری دارد] [۲]

فصل در تمثیل

تمثیل [عبارت از اثبات حکمی بود در جزئی از جهت ثبوت آن در جزئی دیگر بمناسبت وجه مشترك بین آنها] حکمی است که مفید یقین نبود

و آن امری است که در آن ادعا میشود که حکمی شامل دو امر [جزئی] است بنابراین [بدان جهت] که آن دو امر مشمول یک معنی مشترك اند و خداوندان جدل این نوع قیاس را بدو راه بیان میکنند: یکی آنکه آن معنی شامل [و واحدی که شامل هردو بوده و هردو امر جزئی در آن مشترکند] درهرکجا باشد و [یافت شود] مقرون بآن حکم خواهد بود و [آن حکم محقق میباشد] وبالعکس [هرکجا آن معنی شامل منتفی است حکم منتفی خواهد بود] و بنابراین [وجوداً وعدماً متلازم و] متقارن‌اند در محل واحد و [محل نزاع] و هنگامیکه از خود آنان ازجرائی و علت عدم‌جواز انفکاك‌آن دو [امر] در محلی که این معنی‌معهود نبوده وبررسی نشده‌است [وجه مشترك] خواسته‌شود درحیزانقطاع و [بی‌اطلاعی] بوندو [پاسخی‌نتوانند بدهند] [۳].

۱ـ درمتن چاپ کربن «بامر لتزوج بالتزویر» آمده‌است درمتن چاپ تهران با شرح قطب «بامر مرج بالتزویر» آمده‌است و ما این را ترجیح دادیم.

۲ـ مقدمات غیریقینی آنچه از وهمیات و مشبهات باشد مغالطه و سفسطه است وآنچه مرکب از مشهورات و مسلمات باشد جدل است وآنچه مرکب از مقبولات و مظنونات است خطابه است و آنچه مرکب ازمخیلات است شعر است. قطب ۱۲۶

۳ـ خلاصه اینکه قیاس تمثیل بیکی از دو راه ترتیب داده میشود و مورد استناد

بقیه در صفحه بعد

طریق دیگر اینکه: کلیهٔ اوصافی [وصفاتی] که در مورد مسلم‌الحکم و [آنچه بنام] اصل و شاهده نامیده‌اند [یافت شود] بر می‌شمارند [و یک یک را بررسی میکنند تا بعلت حکم برخورند و سپس آن وصفی که علت حکم دانند هرگاه در موردی دیگر باشد همان حکم‌را در آن جریان‌میدهند] و بدیهی است که در این روش نیز این احتمال از آنان برداشته نمیشود که ممکن است وصفی وجود داشته باشد که آنان از آن غفلت کرده باشند [و از آن بی‌اطلاع باشند] و مناط حکم هم همان باشد.

بقیه از صفحه قبل

واقع میشود یکی از راه طردوعکس است‌باینکه دوران‌بین وجود و عدم شود مثل اینکه گفته شود «هرکجا اسکار وجود داشته باشد حرمت هم هست» البته این حکم باتوجه بمقدمهٔ خفی ذهنی‌است که جریان آن از راه تشبیه است مثلا حاصل آن این میشود که «نبیندحرام است چون خمر حرام است و علت حرمت، اسکار است و آن در نبیذ نیز وجود دارد» پس مشبه و مشبه به‌و جامعی‌وجود دارد و ناچار هرکجا آن‌جامع وجود داشته باشد حکم‌جریان پیدا میکند و مثلا در این مثال خمر اصل است و نبیذ فرع است و معنی جامع و مشترک اسکار است که علت حکم‌است و حکم بنحو تلازم وجودی و عدمی است و روشن است که در این راه ایراداتی هست مثلا لازم میآید که جامع یعنی اسکار علت حکم باشد و حکم حرمت علت جامع باشد زیرا از حکم بحرمت جامع بدست میآید و ازجامع هم علت حکم حرمت، ایراد دیگر آنکه قبول داریم که معنی جامع در مواردی که برخورد کرده‌ایم مقترن باین حکم بوده است ولکن در جاها و مواردی که برنخورده‌ایم چه؟ و اگر ازعلت عدم جوازانفکاك آن دو درمواردی که برخورد نشده است و ثابت نگردیده است سؤال شوداین شخص‌چه‌جواب میدهد؟ بناچار باید گفت بی‌اطلاع است وچون نمی‌تواندعدم جواز انفکاك آنرا توجیه کندوحتی اگردریک موردجایز باشد انفکاك، ناچار تلازم وجودی و عدمی وجود نخواهد داشت. یعنی اگر در یک مورد جایز باشد انفکاك آن دو و آن فرضاً همان موردی است که به جامع و علت حکم برخورد نشده است پس تلازم کلی وجودی و عدمی منتفی میشود و علاوه در این روش نه جامع و نه حکم ونه مشبه و نه‌مشبه به‌هیچکدام علت‌تامه نمی‌باشند و اگر هم جزء علت باشند ازکجا که جزئی دیگر وجود نداشته باشد که ما از آن ناآگاه باشیم. قطب ص ۱۲۷

و چه بسا ممکن است حکمی متعلق [و وابسته] بامری باشد که پس از مدتی دراز از وجود آن آگاهی حاصل شود، درهرحال [دراین راه و روش استدلال پس از بررسی‌وبر شمردن‌و جستجو کردن از اوصاف]ثابت میکنند که بجز آن‌وصفی که موجود دراصل است و مدار حکم و ملاك آن میباشد [وصف دیگری که علت حکم باشد وجود ندارد و] اوصاف دیگر صالح و سازگار و مقتضی آن حکم نمی‌باشد [و صلاحیت علیت حکم‌را ندارند] چه آن‌که عین آن اوصاف درموارد دیگر وجود دارد و آن‌حکم وجود ندارد و ثابت میکنند که آن وصف خاص که حکم بآن نسبت داده شده است خود مستقلا علت است و نه اوصاف دیگر[1] زیرا همین وصف درموردی دیگر [مشابه] علت و مقتضی اینگونه حکم‌است.

[این مطلب بجای‌خودست] لکن در این روش‌استدلال علاوه برآنچه گذشت ایراد دیگری هست و آن اینکه از صحت این امر الغاء [و طرد کردن] کلیهٔ

۱- خلاصه کلام آنکه، در این روش، استدلال کننده،اوصاف امری که در آن حکم خاص میباشد یک یک بر می‌شمارد یعنی تمام اوصاف امری که «اصل» یا «شاهد» نامیده میشود بر می‌شمارد و با مواردی دیگر که عین این اوصاف در آنها هست مقایسه میکند مثلا اگر در امری که‌مورد نظراست و اصل یا شاهدنامیده میشود ده صفت وجودداشته باشد ده امری دیگر مورد توجه قرار میگیرد که هریک یکی ازاین اوصاف را داشته باشد و بررسی میشود که آیا مابین فلان صفت وحکم خاص تفاوتی هست یا نه وملاحظه میکنند که منفی است و مابین آن وصف و حکم تخلف وجود دارد نه تقارن و سازگاری تاآنچه میماند یک‌وصف باشد که‌در هیچ کجا وجود ندارد ازاین‌جا پی‌می‌برد که حکم مربوط باین وصف است مثلا علت حدوث خانهٔ را بررسی میکنند ومیگویند : اوصاف خانه یا تألیف است یا امکان است یا جوهریت است یاجسمیت است سپس علیت یک یک را منفی میکنندبدان جهت که یک یک آنها در موارد دیگری وجود دارند و مقتضی حکم نمی‌باشند و بلکه از حکم تخلف دارند ومثلا گویدکه علت حدوث‌خانه امکان‌نمی‌باشد و الا لازم آید.......
..............و جوهریت و جسمیت هم نتواند باشد و الاهرجسمی‌و جوهری بایدخانه باشدپس آنچه حکم‌باو نسبت داده شده است همان تألیف است. پس تنها تألیف و ترکیب خاص است که علت حدوث خانه شده است نه اوصاف دیگر زیرا در مورد دیگر نیز تألیف مقارن با حدوث خانه است.

اوصاف از درجه اعتبار و معتبر دانستن همان یک وصفی که حکم بآن نسبت داده شده است لازم نمی‌آید [این امر محقق نمی‌باشد وصرف انتساب حکم بآن وصف خاص علیت تامه بودن آنرا افاده نمی‌کند] زیرا این احتمال همچنان باقی است که ممکن است [اوصاف دیگر را نیز خصوصیتی باشد که در حکم مدخلیت باشد و یا اینکه] آن وصف خاص درآن امر مخصوص که اصل است علت حکم باشد [و خود اصل و شاهد را در ثبوت حکم بانضمام آن وصف مدخلیت باشد و بعبارت دیگر] ممکن است حکم دراصل تنها مستند بآن وصف نباشد تا اینکه در مشابه آن هم بتوان سرایت داد و بلکه تشخص و تعین [و بالاخره خصوصیت آن اصل را در ثبوت حکم مدخلیت باشد و نیز ممکن است که ثبوت وجود حکم [در اصل و شاهد] مستند بتمام اوصاف باشد و این فرض احوط و [قوی‌تر] است زیرا یقیناً مشتمل برعلت حکم‌است. و هرگاه از این امر هم تنزل کنیم [وبگذریم] جایز است [که هرمرتبهٔ از تعداد اوصاف در ثبوت حکم مدخلیت داشته باشد مثلا] دو بدو وسه بسه وبالاخره هرمرتبتی‌از مراتب اعداد اوصاف‌را [خصوصیتی باشدکه] در ثبوت حکم مدخلیت داشته باشد[1]

[و بنابراین باید تمام‌مراتب اعداد اوصاف‌را برشمرد و بررسی کرد ومدخلیت آنها را در علیت حکم نفی کرد و البته این کار دشوار خواهد بود]

و نیز این احتمال هست که آنچه‌را که از اوصاف [سبب حکم میدانند]

---

۱ - زیرا هرمرتبهٔ را خصوصیتی است که در یک یک نمی‌باشد مثلا دو وصف را خصوصیتی است که یک وصف‌و سه وصف را نمی‌باشد.

در اینجا شیخ پس از تقریر این روش ایرادات و احتمالاتی که هست بر شمرده است بدین قرار: ۱ـ ممکن است اوصافی و خصوصیتی باشد که مدار و ملاك حکم آن امر باشد و اکنون بر ما پوشیده باشد ۲ـ ممکن است این وصف در این مورد و با توجه به‌تشخص وتعیین این مورد علت حکم باشد ۳ـ ممکن‌است مجموع اوصاف علت‌حکم‌باشند که بطور قطع شامل وصفی که علت است میباشند ٤ـ ممکن است دو بدو باشند و یا سه‌به سه و هرمرتبهٔ از مراتب تعداد وصاف‌آن‌وباید دانست که‌چون‌این روش مبتنی‌بردوران بین نفی و اثبات نیست روش نامطمئن است. رجوع شود به شرح قطب ص ۱۲۸

معین کرده‌اند [که‌سبب حکم است] منقسم بدو قسم گردد و حکم ملازم نبود مگر با یکی ازآن‌دو[1] [وبااین‌احتمال[ممکن است] که‌آن وصف [ویاقسمی از وصف خاص که ملازم با حکم است] در محل نزاع یافت‌نشود [بنابراین حکم در آن موضع ثابت نمیشود] و این احتمال [وایراد] نزدیک به همان‌ایرادی‌است که قبلا گفته شد که ممکن است [وصفی از اوصاف باشد] که از وجود آن غفلت شده باشد و ملاك [وعلت حکم] همان باشد[2]

و ادعای‌استقلال وصفی که در موضع دیگر معین کرده‌اند [که گفته‌اند وصف معین در موردیگر مشابه نیز خود مستقلا علت همین حکم است] آنها را سودمند نبود [در اثبات ادعایشان] زیرا جایز است که‌این‌وصف[معین که‌مشخص کرده‌اند] جزء یکی از دو علت باشد [جزء العلة باشد] که بهر کدام افزوده شود مقتضی آن حکم بود [وعلت تامهٔ آن حکم شود][3] و جایز است که حکم عامی را اسبابی بسیار بود چنانکه بعدها بگوییم [چنانکه حرکت ، آتش و شعاع و مجاورت جسم گرم، همه علل حرارت‌اند] و بنابراین ممکن است در این مورد[خاص با آن وصف مشخص و معین] صفت دیگری باشد که همه بالاجماع مقتضی آن حکم [خاص] باشند و بنابراین [مجدداً] سخن بدین امر بازگردد که [که در مورد امر دوم] اوصاف برشمرده شود و [بررسی گردد تا سوای وصف معین از درجه اعتبار ساقط گردد] هرگاه در موضع دوم نیز ملتزم به برشمردن آنها شوند [اگر بااین امر نیز التزام حاصل کنند که علیت مورد دوم هم مشخص شود] گوئیم که‌آنان جواز

۱- و مثلا در مثال بالا تألیف بردو قسم است : اثیری و عنصری و بطور قطع علت حدوث خانه تألیف عنصری است نه اثیری. قطب ص ۱۲۹

۲- از این جهت که در اینجا هم گویندممکن است آن وصف که علت حکم دانسته شده است دو قسم باشد و نوع خاص آن علت حکم باشد و آن نوع خاص در محل نزاع وجود نداشته باشد و یا وجود داشته باشد وما ناآگاه باشیمو اگر وصفی‌با حالت مخصوص علت حکم باشد لازم نیست که بنحو عام هم علت حکم باشد.

۳- و ممکن است دو علت ناقصه باشند که این وصف معین بطور لاعلی‌التعیین اگر بهریك از آن دو افزوده شود علیت تامه یابد و در آن مورد خاص علت حکم شود .

تعلیل حکم عام را در موارد متعدد [به علل متعدد] منکرند [وروا نمی‌دانندکه حکمی عام در موارد متعدد مستند بعلل متعدد باشد]

و برای اثبات این امر خود حجت و برهان‌آورده‌اند که حاصل حجت وبرهان آنها بازگشت به قیاس تمثیل می‌کند[1] و باین ترتیب از راه قیاس تمثیل مسائلی را ثابت میکند که تمثیل خود مبتنی برهمان مسائل است[2]

و نیز هرگاه جایز دانند که برای حکم واحدعام علل متعدد باشد [چنانکه بیان شد] قاعدهٔ آنان‌دراین امرکه [گویند] آنچه در «اصل» و یا «شاهد» علت حکم است همان‌نیزدر فرع و امر غایب علت میباشد درست نخواهدبود وهمین‌طور در باب شرط[که گویند همان‌امری که‌در «اصل» و یا «شاهد» شرط حکم است‌در فرع و فرد غایب نیز شرط حکم میباشد]

زیرا [چنانکه بیان شد] جایز است که برای امری عام و یا مشخص علل و شروط [متعددی] باشد برسبیل بدل [اما در باب امر عام که گذشت[3] و در باب امر مشخص که مستند به علل متعدد باشد بعداً سخن خواهیم گفت]

و از جمله قواعد آنان این است که [گویند] آنچه دلالت میکند بر وجود امری در «شاهد» همان امر دلالت میکند بروجود مثل همان در «غایب».

در پاسخ [این گفتار] گفته میشو : اگر منظور شما از این دلالت ، دلالت

۱- باین طریق که گویند : هرگاه برای حکم واحد عام علل متعدد باشد لازم آید که برای متحرکیت بجز حرکت علت دیگری‌باشد همچنانکه حرارت راست. یعنی‌به‌قیاس به حرارت که دارای‌علل‌متعدد است و چون متحرکیت را بجز حرکت علت دیگری‌نیست پس برای حکم واحد عام نمی‌تواند علل‌متعدد باشد . قطب‌ص ۱۳۰

۲- زیرا بیان عدم جواز استناد حکم‌عام بعلل متعدد خود از راه مشابهات وبالاخره تمثیل میباشد و البته باید دانست که قیاس تمثیل خلاف این را ثابت کرده است زیرا ما میدانیم که حرارت مستند به علل بسیار است چنانکه‌بیان شد.

۳- یعنی مثال آن گذشت که گفته شد حرارت را علل متعد است در باب امر مشخص و خاص نیز بعداً گفته خواهد شد.

لذاته [آن وصف است] برحکم عام [لازم آید] که نسبت آن بانچه هم در غایب است و هم در شاهد[1] مساوی باشد وبنابراین دیگر نیازی [به ترتیب قیاس] تمثیل نخواهد بود[2] و اگر خصوصیت اصل و شاهد را مدخلیتی در ثبوت حکم و علیت آن و یا در دلالت آن [وصف برعلیت حکم] باشد در این صورت همان بحث گذشته در باب اعتبار و دخالت آن خصوصیت در علیت تکرار خواهد شد[3]

فصل در انقسام برهان به برهان «انّ» و برهان «لم»

حداوسط [در دو مقدمهٔ قیاس] گاهی علت نسبت طرفین است در ذهن یا در خارج [یعنی علت تصدیق عقل خواهد بود به انتساب اکبر باصغر اثباتاً و یا نفیاً] برهانی که مشتمل براین حداوسط بود برهان «لم» گویند[4]

وگاهی [اوسط تنها] در ذهن علت نسبت طرفین است یعنی تنها در ذهن علت تصدیق عقل است به نسبت طرفین [نه علت تصدیق و وجود هردو] اینگونه

۱- یعنی هم در اصل و هم در فرع.

۲- اعتراض بر اصل موضوع است نه برتیب قیاس تمثیل، منظور این است که اگر آن اندازه روشن و آشکار باشد که وصف موجود در شاهد بالذات علیت حکم را افاده کند هم در شاهد و هم در غایب، دیگر نیازی به تکلف قیاس تمثیل نخواهد بود.

۳- و مثلا گفته میشود با این فرض که خصوصیت شاهد را مدخلیتی باشد در اثبات و علیت حکم، لازم نیست که در فرع هم عین همان حکم باشد زیرا ممکن است که خصوصیت اصل را در آن مدخل باشد.

٤- منظور این است که حداوسط علیت ثبوت و یا نفی حکم را افاده می کند یعنی آن حکمی که از حمل اکبر بر اصغر استفاده میشود مانند «این چوب باتش برخورد کرده است و هرچیزی که باتش رسد و برخورد می‌سوزد پس این چوب می‌سوزد» که برخورد آتش علت ثبوت سوختن باشد هم در ذهن و هم در خارج یعنی حکم ذهن هم همین باشد و در خارج و نفس‌الامر هم همین باشد و البته در برهان «لم» شرط این است که اوسط علت وجود اکبر در اصغر باشد نه اینکه علت اکبر باشد مثلا اگر گفته شود « کل انسان حیوان و کل حیوان جسم» حیوان علت وجود جسم در خارج نمی‌باشد و بلکه معلول وجود او است لکن علت ثبوت اکبر است در اصغر. قطب ص ۱۳۰

برهانها را برهان «انّ» گویند زیرا تنها بربیان «انیت» حکم اکتفاء و دلالت میکند [یعنی تنها برثبوت آن دلالت دارد] نه بر «لمیت» آن فی‌نفسه.

وگاه باشد که [اینگونه] اوسطها [که دلالت بر «انیت» حکم میکنند] در خارج معلول نسبت اکبربه اصغر است بجز اینکه «اوسط» [از آن نسبت] بنزد ما روشن‌تر است [و از این جهت جایز است که از این اوسط بروجود آن نسبت نفس الامری استدلال شود نه برعکس زیرا نسبت نفس الامری مخفی‌تر از اوسط است] چنانکه گوئی «این چوب محترق است و هرچیزی که محترق باشد آتش بآن رسیده است [پس بدین چوب آتش رسیده است»] [1]

فصل در بیان مطالب (پرسش‌ها)

اصول پرسشها [که متداول در مقام تعریفات وشناخت اشیاء است] از این قرار است:

۱- مطلب [و پرسش بوسیله کلمهٔ] «ما» که بوسیلهٔ آن [دریافت] مفهوم چیزی خواسته شود.

۲- مطلب [و پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ] «هل» که بواسطهٔ آن یکی از دو طرف نقیض [آنچه مدخول و مقرون باو است] خواسته میشود و [قهراً] پاسخ آن بیکی از دو طرف نقیض خواهد بود. [2]

۳- [مطلب وپرسش بوسیلهٔ] «ایّ» که بواسطهٔ آن تمیزچیزی [از مشارکات

۱- که احتراقی که حداوسط است در حقیقت معلول نسبت واقعی است که تماس چوب باشد با آتش و البته گاه باشد که اینگونه حداوسطها نه معلول نسبت واقعی باشد نه علت آن، چنانکه درصورتیکه اوسط و اکبر متلازم باشند و هردو معلول علت دیگری باشند مانند «کل انسان ضاحک وکل ضاحک کاتب».

۲- خلاصه کلام در خواسته ها ومعارف اینکه علم منقسم میشود به تصور و تصدیق و بنابراین خواست انسانی در شناخت وشناسائی چیزها یامتوجه کسب و اکتساب تصور و

بقیه پاورقی در صفحه بعد

در جنسش] پرسیده میشود [اعم ازتمیز ذاتی و یا عرضی[1]]

٤- [مطلب و پرسش بوسیله کلمهٔ] «لِم» که بواسطهٔ آن علت تصدیق خواسته میشود[2]

وگاهی بواسطه آن [کلمهٔ «لم»] علت وجود چیزی در خارج [پرسیده و] خواسته میشود[3]

اینها اصول پرسش هائی است که در مقام شناخت و پرسش از حقایق علمی بکار برده میشود.

و از فروع پرسشها، پرسشی است که بوسیلهٔ کلمه «کیف» میشود و گفته میشود

بقیه پاورقی از صفحه قبل

معرفت تصوری است و آنچه بوسیله آن این قسمت خواسته و پرسیده میشود کلمهٔ « ما » و «ای» است و یا خواست اومتوجه اکتساب تصدیق است یعنی معرفت تصدیقی و ادات آن نیز دو است «لم» و «هل» بوسیله کلمهٔ «ما» یا شرح اسم خواسته میشودچنانکه گوئی « ما العنقاء» و منظور شناخت معنی لغوی باشد کـه ناچار جواب معنی همین لغت باشد یعنی پاسخ اجمالی و یا بوسیله کلمهٔ «ما» ماهیت و حقیقت چیزی خواسته میشود و بدیهی است کـه سؤال از ماهیت پس از معرفت وجود او است چنانکه گوئی «ماالحرکة» و «هل» یا بسیط است و یا مرکب ، بواسطهٔ «هل» بسیطه سؤال از وجود چیزی یا لاوجود آن میشودمانند «هل الحرکة موجودة ام لا» که پس از سؤال از «ما» شارحه است. پس نخست «ما» شارحه است و سپس «هل» بسیطه و بعد از آن «ما» حقیقیه.

و « هل » مرکبه آنست که بواسطهٔ آن از وجود چیزی برای چیزی پرسیده میشود مانند «هل الحرکة دائمة ام لا» که پاسخ آن بیکی از دو طرف نقیض است کـه مثلا گفته میشود «موجودة» و یا گفته میشود «لا» در پاسخ هل بسیطه، ودر پاسخ از هل مرکبه گفته میشود «دائمة» و یا نقیض آن که «لادائمة» است. قطب ۱۲٤

۱- مانند «ای حیوان هو» که پاسخ داده میشود «ناطق» و یا «ضاحک». قطب ۱۲٤

۲- منظور از علت تصدیق حداوسط است که مقتضی جزم بصدق نتیجه است مانند آنکه گفته شود «چرا عالم حادث است» پس پاسخ داده شود «زیرا متغیر است وهرمتغیری حادث است»

۳- چنانکه گفته شود «چرا مغناطیس آهن را جذب میکند»

«کیف‌الشیئ» و آنچه درپاسخ آن گفته میشودمبیّن «کیفیت» نامیده میشودمثل [آنکه درپاسخ گفته شود] «این چیزسپید است ویاسیاه است» ودیگر کلمهٔ «کم» است و آنچه درپاسخ آن گفته میشودمبیّن «کمیت» نامند اعم از آنکه [«کم متصله» باشد] پرسش از امور متصله باشد مانند مقادیر و یا منفصله باشد مانند اعداد.

دیگر کلمهٔ «این» است که گفته شود «این الشیئی» که بوسیله آن نسبت چیزی بمکانش خواسته میشود.

دیگر کلمه «متی» است که بوسیله آن نسبت چیزی به زمانش پرسیده‌میشود وگاه باشد که کلمه «ایّ» ما را از کلمات «این و متی» بی‌نیاز کند و آن هنگامی است [که کلمه «ایّ»] مقرون به مطلوب شود چنانکه گفته شود «فی ایّ مکان هو» و یا «فی ایّ زمان هو».

و بنابراین [کلمه «ایّ»] مارا هم بی‌نیاز از «این» کند و هم از «متی» وبر همین منوال است غیر آن دو[1] و از جمله مطالب، پرسش بواسطه کلمه «من» است که گفته میشود «من الشخص» و بوسیلهٔ آن خصوص آنچه لذاته ذوی‌العقول است پرسیده میشود[2]

۱- مثل اینکه گفته شود «علی ایّ کمیة هو» و مشهور این است که «هل» مرکبه جانشین همهٔ اینها میشود. قطب ص ۱۳۵

۲- زیرا کلمهٔ من در وضع عربی ویژه ذوی‌العقول است که پاسخ داده میشود مثلا که او «زید» است.

مقالهٔ سوم در مغالطات

و پارهٔ از حکومتها که بین سخنان
اشراقیان وبین پارهٔ از سخنان‌مشائیان
وجود دارد و در آن چند فصل است:

فصل اول در مغالطات

گاه هست که غلط در قیاسات بسبب ترتیب آن واقع میشود و آن عبارت از این است که صورت قیاس از نوع هیآت منتجه نبود [وسازگار باضوابطی که برشمردیم نباشد.] بدان سان که بیان کردیم.

از جمله چیزهائی که مربوط باین امر است این است که حداوسط تماماً به به مقدمهٔ دوم انتقال نیابد[1].

و یا اینکه حداوسط در هردو مقدمه (صغری و کبری) یکی نباشد[2]

و یا اینکه حداوسط مقول برکل افراد نباشد مانند گفتار تو «کل انسان حیوان» و «الحیوان عام» که نتیجه میشود «کل انسان عام» و این خطا و اشتباه از اهمال مقدمهٔ‌دوم ناشی‌شده است[3] و ازاین جهت که حیوان‌مذکور درمقدمهٔ دوم مقول بر کل نیست وبلکه ویژهٔ‌حقیقت‌ذهنی‌است بطورمهمل وبنابراین

۱- یعنی از مواردی که غلط از جهت ترتیب است این‌است که بروفق ضوابطی که معین شده است نباشد،آن ضوابطی که مربوط بصورت و شکل قیاس است. چنانکه گفته‌شود «الانسان له شعروکل‌شعر ینبت» که نتیجه دهد «الانسان ینبت» و بدیهی‌است‌که .....

۲ - یعنی مواردی که حداوسط در دو مقدمه متحد نباشد باینکه مثلا در صغری بالقوه باشد و درکبری بالفعل. شرح قطب ص ۱٤٠

۳- زیرا درشکل‌اول شرط است که کبری کلیت داشته باشددرحال که بصورت‌مهمله است. از شرح قطب ص۱٤٠

حکم ازو[بسوی مقدمهٔ اول] متعدی نمیشود [بدان جهت که اوسط در حقیقت تکرار نشده است.]

و یا از این جهت است که یکی از دوطرف دو مقدمه[یعنی اصغر واکبر] در نتیجه قرار نمیگیرد بدان‌سان که در شرایط قیاس بگفتیم[1].

پس هرگاه‌آنچه[در باب شرایط قیاسات منتجه] بگفتیم در نیروی حافظهٔ‌خود نگهداری از اغلاط و اشتباهات‌دراماں خواهی بود.

و گاهی غلط ناشی از مواد قیاس باشد مانند مصادره بر مطلوب اول[بدین‌طریق که نتیجه عیناً با تغییری که در لفظآن داده میشود در قیاس‌آورده شود][2] و او این‌است که نتیجه عیناً واردرقیاس‌باشد وتنها ازلحاظ لفظ متغییر بودو یا اینکه مقدمهٔ اخفی از نتیجه و یا مساوی باآن باشد که در این‌صورت روشن و بیان شدن نتیجه‌بآن مقدمه، اولی‌و اقدام نخواهد بود از روشن‌شدن‌مقدمه از راه آن نتیجه[3].

و یا اینکه مقدمهٔ قیاس نادرست باشدبسبب غلطی که ناشی از تشابه در لفظ است حال[این تشابه و اشتباه در لفظ] ناشی از ادات باشد[4] و یا ناشی از نام

۱- مثل اینکه‌گفته شود «الفلک‌المحدد للجهات‌جسم‌لاجهة و رائه وکل جسم‌لاجهة ورائه فلا ینخرق» که نتیجه دهد «الفلک لاینخرق» در حال که ملاحظه میشود که موضوع نتیجه: مطلق‌فلک است‌نه فلک محدد جهات. پس‌اصغرکه باید موضوع نتیجه باشد در نتیجه واقع نشده است. ازشرح قطب ص ۱٤۲.

۲- مانند «کل انسان بشر وکل بشر ضحاك» تا نتیجه دهد «انسان ضحاك است» و بدیهی‌است که دراین قیاس همان مطلوب کبری قرار داده شده است و تنها در لفظ متفاوتند و مانند«کل‌ضاحک انسان» و «کل انسان‌بشر» نتیجه میشود «کل‌ضاحک‌بشر» که صغری‌عین نتیجه است (قطب.ص ۱٤۲).

۳- مانند« العالم متغییر و کل متغیر حادث» که نتیجه میشود «العالم حادث» که در این قیاس نتیجه و کبری در ظهور و خفا یکسان و مساویند. البته این شق و شق دیگر که اخفی باشد جزء مغالطات نیست قطب ص ۱٤۳.

٤- مانند «کل مایعلمه‌الحکیم فهو کما یعلمه» که لفظ «هو» ممکن است به‌مایعلمه برگردد که کلام‌درست‌است و ممکن است به حکیم‌برگردد که غلط است‌زیرا که حجررا هم‌میداند و در حقیقت بر فرض‌دوم خود حکیم هم‌مایعلمه می‌باشد که مثلاسنگ باشد زیرا یکی‌از معلومات او سنگ است .قطب ص ۱٤۳.

مجازی یا مستعار باشد و یا ناشی از ترکیب یا تعریفی که محتمل الوجوه است باشد .

و گاه باشد که غلط بسبب تقدم و یا تأخر حرفهای سلب و یا تکثر آن حاصل شود و همچنین [تقدم و یا تأخر] جهات برسلوب[1] .

چنانکه بعضی گمان برند که گفتار ما «لیس بالضرورة» و «بالضرورة لیس» برابرند[2] در حال که این گمان [بطور قطع] خطاست زیرا قضیهٔ نخست برممکن درست آید و قضیهٔ دوم برممکن درست نیاید[3] و گفتار [ما که گوئیم] «لا یلزم ان یکون» برابر با گفتار ما [که گوئیم] «یلزم ان لا یکون» نیست[4]

البته آنچه ممکن نیست گاه ضروری الوجود است و گاه ضروری العدم برخلاف آنچه «ممکن ان لا یکون»[5] باشد زیرا [چنین قضیهٔ] عیناً ممکن الوجود است[6] مگر اینکه از

۱- اشتباه از نام مانند « بعض المنقوش فرس و کل فرس حیوان» نتیجه میشود «بعض المنقوش حیوان» که اشتباه از فرس مجازی است که محمول در صغری است به فرس حقیقی که موضوع در کبری است، اشتباه در ترکیب مانند « هذا غلام.حسن » به بسکون میم غلام ونون حسن که احتمال میدهد که حسن مضاف الیه باشد یا صفت باشد، قطب ص ۱۴٤ و مثال سوم مانند کلمهٔ مختار که مشترک بین اسم فاعل و مفعول است.

۲- زیرا تقدم و تأخر سلوب بر روابط یکبارهمعنی را واژگون میکند و همینطور تکثر سلوب ممکن است موجب اثبات شود و همینطوراست تقدم و یا تأخر جهات بر حروف سلب که معنی را دگرگون میکند.

۳- و مثلا «لیس بالضرورة کل انسان کاتب» بر ممکن درست آید و « بالضرورة لیس کل انسان کاتب» بر ممکن درست نیاید که ممتنع است.

٤- زیرا قضیهٔ اول ممکن بامکان عام یا خاص است و قضیهٔ دوم ممتنع است.

۵- یعنی در قضیهٔ که درآن نفی امکان شده است دوشق دارد یکی اینکه نفی امکان بمعنی امتناع باشد و دیگر سلب امکان بمعنی وجوب باشد پس اگر گفته شد فلان امر «لیس بممکن» دو فرد دارد.

٦- یعنی ممکن بامکان خاص. پس فرق است بین «لیس بممکن» و «ممکن ان لا یکون » .

امکان در اینگونه قضایا [«ممکن ان‌لایکون»] این خواسته شود که [تنها] ممتنع نباشد که معنی امکان عام بود که در این صورت موجبهٔ آن تبدیل به‌سالبه وسالبهٔ آن تبدیل به موجبه نمیشود[۱].

و هر گاه حرفهای سلب را [بدان سان که گفتیم] جزو محمولات یا موضوعات قرار دهی و فزون بر یک حرف سلب بکار نبری [و تاآنجا که توانی سوالب را بـه موجبات بازگردانی] و به الفاظ ایجابی عدول کنی تاآنکه قضایای سالبه و مرکبات لفظی فزون نگردد، آنگاه از غلط و خطا در امان خواهی بودو از اینگونه سلب هائی که به غلط اندازنده اند رهائی یابی[۲].

و گاهی غلط [و خطا در قیاسات] ناشی از سور [قضایا] استچنانکه مثلاآن «بعض» که سور قضیه است بجای آن بعضی که جزئی حقیقی است گرفته شود[۳].

و یا اینکه «کل» [بمعنی] کل واحد واحدبا کل بمعنی«جمیع» بجای یک دیگر گرفته شود[٤].

گاهی خطا و غلط ناشی از ایهام عکس است بمانند اینکه کسی حکم کند که هر رنگی سیاه است و [این حکم را] بر اساس صحت اصل قضیه کند که آن «هر سیاهی رنگ است» باشد[٥].

۱- یعنی «ممکن ان‌لایکون» درحکم و عین « ممکن ان‌یکون» است.

۲- منظور این‌است که طبق‌دستوری که قبلا داده است قضایای‌سالبه‌تا آنجاکه‌ممکن است بموجبه بازگردد و تنها یک سلب باشد که آنهم سالبهٔ معدولة الموضوع یا محمول و یا طرفین باشد دراین‌صورت از تکثیر قیاسات و ترکیبات قیاسی کاسته میشود و این نوع مغالطه که ناشی ازسلوب است پیش نخواهدآمد.

۳- مثلا قضیهٔ « بعض الزنجی اسود» که بعض اشخاص آنست بجای «بعض الزنجی» که بعض ابعاض‌است گرفته شود.

٤- درحال که این قضیه که گوئیم «کل‌واحد من‌الناس یشبعه رغیف خبز» درست است ولکن قضیهٔ «کل‌الناس یعنی جمعیهم یشبعه رغیف‌خبز» درست نیست. قطب ص ۱٤٥.

٥- درحال که دراینجا اصل صادق است‌لکن عکس صادق نیست که البته این نوع اغلاط اغلاط معنوی است نه لفظی.است.

و گاهی خطا وغلط بسبب ترکیب مفصل واقع شود مانندآنکه بگوئی : «زید پزشک است و خوب است» و این قضیه به‌معنی «پزشک خوبی است» گرفته شود[1] یا برعکس ناشی از تفصیل مرکب باشد مانند اینکه‌بگوئی « عدد پنج زوج است وفرداست» و بجای [این‌قضیه] گرفته شود که : عدد پنج هم‌زوج‌است هم فرد است»[2] و گاهی‌غلط وخطا [از این‌راه] ناشی‌می‌شود که گمان برده شود که یکی‌از دو امر متلازم بعینه آن دیگر است و یااینکه یکی ازآن دو علت آن‌دگر است و دانسته وتوجه‌نشود که بین دوجزء‌متلازمین‌بجز مصاحبت و همراهی چیزی دیگر نیست چنانکه استعداد ضحک و نویسندگی در انسان[3].

این نوع خطا و مغالطه بیشتر اوقات برای کسی پدید میآید که در دانشها راسخ نشده باشد پس [بواسطهٔ نادانی خود] آن امر که مصاحب و همراه‌چیزی بودبجای آن چیزی گیرد که بسبب آن پدیدآمده است و بدان قائم است. و گاه باشد که‌بسیاری از دورهای فاسده مبتنی بر همین گونه‌خطاها و اشتباهات بود . چنانکه مثلا گفته شود«هرگاه ابوت بدون بنوت و بنوت بدون ابوت»ممکن نباشد لازم‌آید که هریک ازآن دو متوقف بر دیگری باشد و این‌دور است.

و بدیهی‌است که عبارات ومقدمات ترتیب این‌دور، فاسد و نادر،است. زیرا [ابوت و بنوت] همراه و مصاحب همدیگرند نه بسته بیکدیگرو توقف ممتنع‌آن هنگام است که هریک ازآن‌دو پایدار بآن دگر باشد.

و درآن صورت است که لازم آید هریک‌هم متقدم‌بر نفس‌خود وهم متقدم

۱- بدیهی‌است که قضیهٔ پزشک و خوب است باین معنی است که هم پزشک‌است و هم‌دارای فضائل اخلاقی خوب است و قضیهٔ پزشک‌خوبی است یعنی‌در پزشکی ماهر است.

۲- بدیهی‌است که قضیهٔ «الخمسة زوج وفرد» بدین‌صورت ترکیبی درست است اما بصورت تفصیل که بگوئی «الخمسة زوج والخمسة فرد» درست نیست زیرا مفاد قضیه اول این است که مرکب از فرد و زوج است برخلاف مفاد قضیهٔ دوم. از قطب ۱۴۶.

۳- که متلازمین اند و لکن هیچیک علت آن دیگر نیست.

برچیزی بود که متقدم بر اوست[1]

و اما آنچه بعضی از اهل دانش گمان کرده اند که تصور نمی‌شود که دو امری باشد که هریک بالضرورة همراه [و مصاحب]آن دگر باشد، به قضیهٔ متضایفین نقض میشود[2] زیرا [در متضایفین]وجود هریک متصور نبود مگربالضرورة مصاحبت [و همراه] با وجودآن دیگر .

و برهان او اینست که : هریک ازآن دو اگر بی‌نیاز ازآن دگر باشد لازم آید که وجود آن بدون وجود آن دگر درست باشد و هرگاه هریک از آن دو را در وجود آن‌دیگر مدخلیتی باشد لازم آید که هریک از آن‌دو در وجود متوقف بر آن دگر باشد و اگر یکی ازآن‌دورا در وجود آن دگر مدخل باشد لازم‌آید که آن یکی مقدم برآن‌دگر باشد پس مصاحبت و همراهی در بین نیست .

وچون این برهان ممنوع [ونقض] شد دیگرنشاید برهانی بر ردآن اقامه کرد.[3]

و [آنگهی این برهان] عیناً متوجه‌متضایفین می‌شود هم دروجود خارجی آنها وهم در وجود تعقلی و ذهنی‌آنها باهم[4] و چه‌بسا [ممکن است]این گوینده متضایفین‌را از این قاعده بیرون کرده باشد[5] و [حال‌آنکه]از جملهٔ مغالطات‌هم‌این

۱- «معنی دور مصرح همین‌است که‌هم‌لازم میآید چیزی‌هم متقدم بر خود باشد و هم متقدم بر علت خود که‌آن دیگر باشد که‌هم معلول است هم علت باعتبارات .

۲- یعنی این‌گمان وگفتار بوجود متضایفین نقض میشود.

۳- منظور این است که قبلا این برهان نقض شد باینکه بر فرض دوم قبول نداریم که معیت و همراهی نباشد زیرا متوقف بودن هریک ازآن‌دو برآن‌دگر منافاتی با معیت ندارد زیرا ممکن است برای دو امر متلازم یک علت خارجی دیگری باشد که ایجاب کند که هریک ازآن دو مصاحب و همراه‌یکدیگر باشد. از قطب ص ۱٤۷.

٤- این برهان منقوض است به مصاحبت و معیت متضایفین‌هم در وجود عینی وهم در وجود ذهنی .

٥- و مثلا گفته باشد که تصور نشود که دو امری باشد که هریک از آن دو با یکدیگر باشند بجز متضایفین .

است که قاعده‌ای بسبب برهانی ثابت شود و سپس ازآن‌قاعده بدون دلیل چیزی که بحکم کلیت قاعده در تحت‌آن قرار میگیرد و از افراد آنست و نسبت برهان بآن و بغیرآن یکسان است مستثنی شود، حال انکه غرض‌ما از ایراد اینگونه بررسی‌ها و مباحث علمی همین امر است[۱].

و ارشاد[باین‌امر] است [نه قدح‌و نقض] بااینکه ممکن‌است دریک برهان دو گونه مغالطه‌باشد.[۲] ونیز [غرض‌ما این‌است] که پژوهنده‌و[اهل‌بحث] آگاه‌شود [که جایز است] که دوامری باشند که هریک‌را دردیگری مدخلیتی‌باشدو تلازم آن‌دو تنها تلازم معیت باشد[۳] و چنین‌نیست که هر چیزی که درچیز دیگری‌مدخلیتی داشته‌باشد تقدم وعلیت مطلقه‌هم‌داشته باشدو نیز از شرایط‌وجودو وجوب‌مصاحبت ومعیت مدخلیت[مطلقه] نباشد.[۴]

و از جمله چیزهائی که بسبب‌آن [درقیاسات] غلط و خطا واقع میشود این است که امری که خاص و ویژهٔ چیزی است‌بصورت‌معنی عام گرفته شود بدین منظور که [آن معنی] در امری که از جهتی مشارک با اوست جریان داده و ثابت شود مانند آنکه کسی بگوید«سیاهی بدان جهت که رنگ است جامع بصر است» تا [بدین طریق‌حکم جامع بودن بصر] به سپیدی نیز متعدی شود[۵] .

۱- یعنی جلوگیری از ایجاد خطا وغلط است که از جمله بیرون کردن و استثناء کردن فردی است از تحت قاعده بدون دلیل .

۲- یکی ادعای نفی معیت بر تقدیر توقف هریک بر دیگری و دیگر استثناءمتضایفین از قاعدهٔ بدون دلیل.

۳- عبارت متن مغشوش است.متن چاپ کربن و یکی از نسخه بدلهای متن چاپ تهران این است «وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيآن لكل واحد منهما مدخل في الاخر فلايتصور الامع المعية»و متن دیگر که ظاهراً درست‌تراست این است که«لكل واحد منهمامدخل في الاخر يتصور مع المعية» قطب ص ۱٤۸.

٤- مانند استعداد ضحک وکتابت در انسان که معیت دارند و هیچیک علت آن دگر نیست،قطب-ص ۱٤۸.

٥- یعنی بگوید «السوادانما يجمع البصر لانه‌لون» درحال که سپیدی مفرق بصر است نه جامع بصر واین غلط از اینجا ناشی میشود که علت جامعیت بصررا رنگ بودن سواد ذکر کرده است درحال که رنگ بودن نیست بلکه ملاك حکم‌رنگ سیاه بودن است .

و گاهی غلط و خطا ناشی از این میشود که امری که بالفعل است بجای امر بالقوه گرفته و ملحوظ شود و برعکس چیزی که بالقوه است بجای بالفعل گرفته شود و یا هریک از امور با لذات و یا با لعرض بجای یکدیگر گرفته شود و یا امور ذهنی و محمولات عقلی اعتباری بجای امور خارجی گرفته شود بمانند آنکه مثلا کسی بشنود که « انسان کلی است» و گمان برد که «کلیت» آن امری است خارجی که در خارج انسان متصف بدان شده و حمل بر آن میشود [1] [و بدان جهت حمل برآن میشود که در خارج متصف بآن میباشد] و یا غلط [و خطا] ناشی از این میشود که مثال چیزی بجای خود آن چیز گرفته و ملحوظ شود[2].

و یا جزء علت بجای علت تامه گرفته و مأخوذ شود[3].

ویاآنچه دربرهان خلف علت نادرستی و کذب نبود بجای امر مکذوب گرفته شود[4].

۱- یعنی گمان برد که کلیت بر انسان بدان جهت حمل میشود که انسان در خارج متصف بکلیت است. قطب ص ۱۴۹.

۲- مثل اینکه چون میداند که نارو آتش خارجی سوزان است حکم کند که صورت ذهنی آن نیز سوزان است و از این راه وجود ذهنی را باطل کند درحال که صورت ذهنی و وجود علمی را آثاری دیگر است بجز وجود عینی.

۳- چنانکه مثلا بگوید علت شنیدن و دیدن حیات است درحالی که حیات جزء علت است و وجود آلات و صحت آنها نیز جزء دیگر علت اند.

٤ - چنانکه در برهان تمانع . بیان برهان این است که هرگاه دو خدا در جهان وجود داشته باشد. و مثلا یکی بخواهد که زید حرکت کند و دیگری بخواهد که ساکن باشد سه صورت دارد یا هیچیک از حرکت و سکون انجام نمیشود و یا یکی انجام میشود و آن دیگر انجام - نمی‌شود و یا هردو انجام میشود و همهٔ شقوق باطل است زیرا بر فرض اول لازم آید که «زید» نه ساکن باشد و نه متحرك و در نتیجه هردو خدا ناتوان باشند و بر فرض دوم لازم آید که یکی ازآن دو خدا ناتوان باشند و بر فرض سوم اجتماع ضدین لازم آید پس خدا یکی است ومغالطه از اینجا ناشی شده است که محال درصورتی است که دو خدا باشند که ارادهٔ آن دو مختلف باشد و این ایرادات بر این فرض است و از بطلان این فروض بطلان وجود دو خدائی که دارای - یک اراده باشند لازم نمی‌آید و البته این مغالطه از راه علت قرار دادن آنچه در حقیقت علت نیست بوده و بر آن نیز منطبق است. از قطب ص ۱۵۱.

و یاازراه اجراء طریقهٔ «اولویت» یالااولویت‌حاصل‌شوددرهنگامیکه اختلاف درنوع باشد چنانکه مثلاً کسی‌بگوید«انسان‌در وجوب تنفس‌اولی و اقدام از ماهی نبودبعدازاینکه‌در حیوانیت مشترک کنند[1] . و همین‌طور است[در مورد]اجراء این‌روش درجهان وجودوحوادث واتفاقات[2]چنانکه کسی‌بگوید« زیددر طول‌قامت‌اولی‌از عمرو نیست بعدازآنکه هردو در انسانیت‌مشترک‌کندو بنابراین سزاور نیست که طول‌قامت ویژهٔ یکی‌دون دیگری باشد و[درحالی که]این گوینده نمیداند که دراینجا[درجهان وجود] اسبابهائی است که از مانهان است که بسبب همان‌ها پارهٔ ازامورممکنه واجب میشود و پارهٔ از امور واجبه ممتنع میگردد .

و[حتی]در نوع واحدی که‌افرادآن‌متفاوت باشد به کمال ونقص‌قاعدهٔ«اولویت» یالااولویت جریان نیابد زیرا گاه‌باشد که بعضی از اشخاص‌آن[از جهت کمالی که دارد]اولی و اقدم باشد بامری از جهت کمال ذاتی‌و بزودی چگونگی این کمال و حال‌آن‌درمباحث بعدی بیاید .

و از جمله اموریکه موجب غلط [وخطاء در قیاسات] میشود این است که امر ممتنع، موجود انگاشته‌شودوسپس برآن‌ثبوت فرضی‌چیزی‌وحکمی‌ازهمان‌جهت‌امتناعش مبتنی‌شود[3] .

۱- بدیهی است که این برهان و بیان در هنگامی درست است که هردو از یک‌نوع باشند و دراین مثال ماهی و انسان از یک نوع نمی باشند پس قاعدهٔ «اولویت اجرا نمی‌شود. زیراگرچه در حیوانیت مشترک‌اند الکن‌در نوع مختلف‌اند.

۲- یعنی عالم عناصر که معلول حرکات آسمانی است‌و در اختیار بشر نیست.

۳- چنانکه کسی ادعا کند که شریک باری ممکن است و گوید اگر فرض کنیم‌وجود اورا بناء‌بر فرض ممتنع نخواهدبود، یعنی‌فرض آن ممکن است‌و هر غیر ممتنعی‌ممکن خواهدبود و نتیجه این میشود که هرگاه وجود شریک باری‌را فرض کنیم ممتنع نخواهدبود بلکه ممکن، خواهد بود لکن ما وجود آنرا فرض کردیم پس شریک باری ممکن است مغالطه دراینجا ازاین راه است که گوئیم‌فرض وجود در اموری است که ممکن‌الوجودباشد نه ممتنع‌و ثانیاً فرض کردن ممتنع‌راممکن تنها در مقام فرض است.

وگاهی غلط وخطا ناشی از کم مبالاتی به حیثیات [واعتبارات] بود مانند آنکه کسی گوید «کل ابیض داخل فی مفهومه البیاض» و « زیدابیض» و این قیاس را بدان جهت ترتیب دهد که حکم بدوتعدی کند و افاده کند که بیاض داخل درحقیقت«زید»است در حالی کهسپیدی ازآن جهت که[زید]ابیض است داخل درآنست نه ازآن جهت که انسان یا حیوان و یا جز آنهاست. و بدین جهت ممکن نیست که «بیاض» تعدی کندبه هرآنچه در تحت عنوان«ابیض» است[۱].

از جمله اموری که ایجاب خطا و غلط میکند تغییردادن اصطلاح بود در مورد ایراد نقض [یعنی تغییردادن اصطلاح] از محلی که اطلاق دارد. [وبکاربردن آن درموردی که نقض واقع میشود] بمنظور دفع آن نقض[۲].

و از همن باب است که گفته شود «مماثل مماثل مماثل است »[زیرا این قضیه بطوراطلاق درست نخواهدبود واین نتیجه لازم نمی آید مگرآنگاه که مماثلت از تمام وجوه باشد و هرگاه مماثلت از یک وجه باشد لازم آید که آن مماثل هم از همان وجه مماثل باشد و هرگاه جهت مماثلت یکی نباشد اصولاً مماثلتی تحقق

۱ـ خلاصه کلام آنکه مفهوم«ابیض» ماله البیاض است بطورمطلق چه آنکه عین بیاض باشد یا معروض آن یا مرکب از هردو، پس درست این است که در مفهوم بیاض چیزی دیگر بجز بیاض معتبر نیست بلکه نفس بیاض معتبراست نه چیزی که بیاض داخل درآن میباشد وهمین طوراست سایر مشتقات . مثال دیگر اینکه کسی بشنود که کلیات موجود در اذهان و معدوم در اعیان است و بنابراین نه موجود دراعیان و نه معدوم در اذهانند، پس ازآن بدون توجه باعتبارات بگوید کلیات نه موجودند و نه معدوم. قطب ص ۱۰۲.

۲ـ چنانکه در باب «ابطال جزء در برهان وسط و طرف گفته ‎:‎ند اگر جزء وسط مماس با طرفین باشد تجزیه لازم آید و اگر نه، تداخل، پیروان جزء گفته اند قبول نداریم که در جزء - تقسیم لازم آید، بلکه تقسیم در چیزی لازم آید که مؤلف از غیر خود باشد یعنی آنچه لازم آید انقسام جزء است از غیرخود که طرفین باشد دراینجا تنها اصطلاح جسم را تغییر داده است و بجای بکار بردن «جزئی که جسم باشد برفرض تقسیم» مؤلف از غیررا بکار برده است. در حقیقت طرف میخواهد ثابت کند که جسم است لکن وی گوید که جسم نیست بلکه انقسام در جزء و غیرآن لازم آید درحالی که این معنی همان معنی جسم است و مجرد تغییر اصطلاح مفید نیست.

نیابد و لازم نیاید زیرا رواست که چیزی با چیزی از جهتی و در امری مماثلت داشته باشد و با چیزی دیگر از جهتی و درامری دیگر.

وهمین‌طور قضیهٔ «مساوی بامساوی‌چیزی‌نیز مساوی‌بااواست» درآن‌هنگام نه مساوات از تمام وجوه باشد درست است و اما هرگاه جهت برابری یکی نباشد مانند جسمی که با جسم دیگر از جهت طول برابر باشد و با جسمی دیگر از جهت عرض [که بطورمطلق‌قضیه مساوات درست نخواهد بود].

پس اگر چیزی از یک جهت با چیزی برابر باشد لازم نمی‌آید که با چیز دیگری که مساوی باآن چیز است از جهتی دیگر بجز آن‌جهت، نیزمساوی‌باشد[1].

و کسی‌را نرسد که گوید اصولا اطلاق مساوات درست نباشد مگرآن هنگام که برابری از تمام وجوه باشد زیرا ممکن است که جسمی با جسمی دیگر فقط‌در طول برابر باشد[2].

و از جمله اموریکه موجب غلط و خطا [در قیاسات] میشود این است که که عدم ملکه بجای «ضد» گرفته شود مانند «سکون» که عدم مقابل «عدم‌ملکه» است زیرا [سکون] عبارت از عدم حرکت است درآن چیزی که درآن تصور حرکت میشودوهمین طور «عمی» [زیراعمی‌عبارت از نفی بصراست در حق آن کسی که

۱ـ خلاصهٔ کلام اینکه این امراز باب تغییراصطلاح است، قضیه و قیاس مساوات بدین صورت که بطور مطلق وبدون رعایت حیثیات گفته شود «مماثل مماثل مماثل است» درست نیست زیرا ممکن است که گفته شود که قبول نداریم که مثلا «آ» که مماثل با «ب» است که مماثل با «ج» است مماثل با «ج» باشد زیرا این مماثلت در صورتی درست است که بین «آ» و «ب» از تمام وجوه مماثلت باشد تا اینکه مماثلتی که بین «ب ج» است داخل شود در مماثلتی که بین «ب آ» است ازتمام وجوه و همین‌طور است اگر از یک، وجه باشد پس این قضیه بطور اطلاق مغالطه است و باید گفته شود «مماثل مماثل از وجهی، مماثل با آنست از همان وجه» یا «مماثل باماثل چیزی از تمام وجوه مماثل باآنست از تمام وجوه».

۲ـ دراین‌صورت نیز مساوات و مماثلت اطلاق میشود در هرحال باید جهات‌واعتبارات مرعی شود و شکی نیست که این‌گونه خطاها از جهت سوء اعتبار حمل است. قطب‌ص ۱۰۴.

در حق آن تصور بصر میشود واز همین جهت است که چون در حق سنگ تصور بصیر بودن نمی‌شود اعمی نامیده نمیشود][1].

و ضابطه در شناختن اعدام[2] این است که هرگاه موضوع آنهارا مثلا مانند جسم و انسان همچنان باقی بگذاریم و ملکه‌را که در این دو مورد حرکت و بینائی است از آنها برداریم نیاز بوضع موضوع جدیدی نخواهد بود تا ساکن یا اعمی باشد و بلکه کافی است که موضوع همچنان باقی گذارده شود و چیزی ازآن سلب شود و بنا براین عدم ملکه نیاز بعلت وجودی ندارد و بلکه علت آن همان عدم علت ملکه است و لکن هرگاه بعنوان ضد گرفته شود ناچار امری وجودی خواهد بود و نیاز بعلت خواهد داشت و لوازم دیگری‌را بدنبال خواهد داشت و ایجاد غلط و خطا می کند[2].

و از جملهٔ [اسماء] اعدام آنهائی هستند که امکان [وجود] در آنها شرط نیست مانند قدوسیت و تفرد زیرا [اینگونه اسماء] نامهای سلوب محض اند[3].

۱- خلاصهٔ کلام اینکه گاهی خطا و غلط در قیاسات ناشی میشود از اینکه اعدام ـ ملکه‌را بجای اضداد و اعدام مطلقه بگیرند و احکام اعدام مطلقه و یا اضداد بر آنها بارکنند و بدیهی است که احکام اعدام مقابل با اعلام مطلق و اضداد تفاوت بسیار دارد . لکن چون اشتباه بین اضداد و اعدام ملکه میشود ازاین جهت‌گفت عدم‌ملکه بجای ضد گرفته شود .
و منظوراز این‌ضابطه شناختن اعدام ملکه است از اضداد.

۲- منظوراین است که هرگاه عدم ملکه بجای ضد گرفته شود رفع هروضعی از آن‌نیاز بوضع جدید دارد که عدم ملکه ندارد و محظوراتی بوجود میآید که نتیجهٔ آن غلط و خطای در قیاس و نتائج آن می‌باشد،خلاصهٔ کلام آنکه ضدان‌دو امر وجودیند و عدم ملکه‌را وجودی در ـ خارج از ذهن نمی‌باشد و این توهم که عدم ملکه بجای ضدگرفته شود از اینجا ناشی شده است که چون مابین ضدین تقابل است و ضدان متقابلانند گمان شده است که هر متقابلانی ضدانند و بدیهی‌است که عکس قضیه درست نیست یعنی هر مقابلی‌ضد نیست و فرق عدم‌ملکه با ضد این است که ضد بالذات و مستقیماً نیاز بعلت دارد درحال که عدم ملکه با توجه وباعتبار محلش و اگر عدم ملکه بجای ضد نهاده شود لازم‌آید که خود بالذات نیاز بعلت داشته باشد و بالجمله سبب‌مغالطه دراین مورد اشتباه امر وجودی است بعدمی و بالعکس و دراین ضابطه امتیاز بین آن دورا روشن کرده است. قطب ص ١٠٥.

۳- بیان اعدام مطلقه و سلوب محضه است نه سلبهای مضاف که اعدام ملکه‌اند.

و از جملهٔ [اسماء اعدام] آنهائی هستند که در نوع و[موضوع]واحدهم مطرد نیستند مانند مرودیة[1].

و از جمله [اسماء اعدام] آنهائی هستند که [شرط اطلاق آنها در تمام موارد]اعتبار امکان [وجود] است مانند«عمی و سکون»و[در هرحال] اصطلاحات گوناگون است[2].

و [از جمله اموری که موجب غلط و خطا درقیاس میشود عبارت از قرار دادن ایجاب وسلب است بجای عدم و ملکه زیرا هیچ امری از دو حالت یجاب و سلب خارج نیست بر خلاف عدم و ملکه و مثلاً ترا رسد که گوئی « انالحجر لیس ببصیر»و ترا نرسد که گوئی «ان الحجر اعمی»[3]

۱- یعنی دربعضی افرادنوع امکان آنها شرطاست و در بعضی دیگر شرط نیست مانند مرودیت که عبارت از عدم لحیه است که در شخص کوسج یعنی مرد بزرگ کوسج شرطاطلاق این نام بر او امکان وجود لحیه نمی باشد و اما دراطلاق آن بر کودك شرط امکان شأنیت هست. قطب ص۱۵٦.

۲ - خلاصه کلام اینکه اسماء اعدام بر چنددسته اند :

الف- اسماء اعدامیکه مطلقاً شرط امکان‌وجود درآنها معتبرنیست،اینگونه‌اسماء اعدام را اسماء سلوب محض نامند مانند قدوسیت و جزآن.

ب- اسماء اعدامیکه بطور اطلاق و در همهٔ افراد و موارد امکان وجود درآنهایعنی- درمسمیات آنها شرط است اینگونه اسماءرا اعدام ملکه نامند مانند سکون و عمی .

ج- اسماء اعلامیکه در پارهٔ از افراد و موضوعات مسمیات آنها امکان وجود شرطاست و در پارهٔ از آنها شرط نیست اینگونه اسماء باعتبار مسمیاتی که امکان وجود درآنها شرط است عدم ملکه است و در مواردیکه شرط نیست سلب محض است و باید توجه داشت که این بیان مشائیان است که شیخ تقریرکرده است و در اعدام محضه و اعدام ملکه اصطلاحات مختلف است نزد مشائیان و جز آنها . از قطب ص ۱۵٦.

۳- منظور این است که اگربگوئی «الحجرا مابصیراواعمی» درست نیست و صورت- درست‌آن این است که بگوئی «الحجر اما بصیر اولیس ببصیر » زیرا «عمی» عدم بصر مطلق نیست تا آنکه از صدق «لیس ببصیر » بر چیزی «اعمی» برآن صادق باشد بلکه «عمی » سلب

بقیه پاورقی در صفحه بعد

از جمله اموری که موجب غلط و [خطاء در قیاس] میشود بکار بردن لفظ عام است که [بر حسب مورد استعمال] در مواد مختلف بر معانی مختلف اطلاق میشود پس بعضی از آن موارد بجای بعضی دیگر گرفته شود[1].

و این مورد گرچه مندرج است در تحت خطا و غلطی که ناشی از اشتباه‌در لفظ است الا اینکه چون کثیرالوقوع است اختصاص بذکر دادیم‌و [جدای ازآن موارد] بیاوردیم و پیش از این بگفتیم که گاه از عام‌آن خواسته میشود که لذاته مانع از شرکت برافراد بسیار نباشد و گاه امری مستغرق خواسته میشود و آن این است که حکم‌شامل یک یک‌افرادشود[2] و از صدق عام‌بمعنی نخست و اثبات آن صدق و اثبات خاص لازم نمی‌آید و لکن از نفی‌وکذب آن نفی‌و کذب خاص لازم

بقیه پاورقی از صفحه قبل

بصر است از موردی که در شأنش بصیر بودن است زیرا فرق است بین ایجاب و سلب و عدم و ملکه،در ایجاب‌وسلب‌هیچ امری نمیتواند خارج باشد و از عدم و ملکه میتواند خارج باشد و مثلا نسبت‌به سنگ جملهٔ «لیس ببصیر»رامیتوان گفت لکن «اعمی» رانمیتوان گفت .و غلطدر-این‌جا ناشی از این است که‌انچه‌بالعرض‌است‌مکان ما بالذات گرفته شده‌است‌ویا شبیه‌چیزی بدل مشابه آن‌گرفته شده است که ایجاب و سلب باشد بجای عدم و ملکه.

۱- چنانکه مثلاگفته شود «الواجب لذاته اما ممتنع‌او ممکن» و چون ممتنع نیست‌پس ممکن است و از طرفی میدانیم که هرامری که ممکن‌الوجود است ممکن‌اللاوجود نیز هست‌پس نتیجه میشود که واجب لذاته ممکن‌اللا کون‌است‌و این نتیجه محال است،جواب این است که واجب،ممکن بامکان عام است نه خاص یعنی تنها عدم برای او ضروری نیست و ممکن است که وجود برای‌آن ضروری باشد و دراین صورت ممکن‌اللا کون نیست.از قطب‌ص۱۰۷.

۲- عام بمعنی اول مانند حیوان‌که کلی است و از صدق و اثبات آن صدق و اثبات خاص مقابل آن لازم نمی‌آید مثلا از صدق حیوان بر مواردی صدق واثبات‌انسان لازم نمی‌آید و الا متساویان خواهند بود و این خلاف فرض‌است و فرض این است‌که‌یکی عام و آن‌دگر خاص باشد لکن از کذب و نفی خاص کذب و نفی عام‌لازم میآید زیرا مثلا لاحیوان مستلزم لاانسان هم هست‌زیرا نقیض اعم اخص از نقیض اخص است.از قطب ص۱۰۸.

میاید و [البته] از صدق واثبات خاصی که باِزاء عام [بمعنی نخست است] صدق عام‌لازم میاید و از کذب و نفی‌آن کذب و نفی‌عام لازم نمی‌آید[1].

لکن عام بمعنی دوم بعکس عام بمعنی اول است زیرا از صدق آن‌صدق خاصی که مندرج‌در آنست لازم میاید و مثلاً اگر گفتار تو‌که گوئی« کل‌ج‌ب» صادق باشد «بعض ج ب» نیز صادق است[2] و همین‌طور است اگر گفته شود« کل فرد من ج ب » و از کذب آن کذب خاصی که مندرج‌در آن‌است‌لازم‌نمی‌آید .

و اما از صدق و اثبات خاصی [که باِزاء عام بمعنی دوم است] صدق این عام لازم نمی‌آید و لکن از کذب و نفی‌آن کذب و نفی این عام لازم میآید .

و از جمله اموری کــه موجب غلط و خطاء [در قیاس] است این است که بطور مطلق برای کل‌و مجموع ماهیاتی که مرکب‌از اجزاء متشابه است‌حقیقت جزء آن قرار داده و ملحوظ شود در حالی‌که این امـر در ماوراء شکل و پارهٔ از کمیات دیگر درست است نه‌در همهٔ حالات آن[3]

۱- مثلا اگر انسان باشد حیوان‌هم هست و چنین نیست که اگر انسان نباشد حیوان- هم نباشد .

۲- یعنی درهرکجا موجبهٔ کلیه صادق باشد موجبهٔ جزئیه نیز صادق است و همین- طور است در شخصیات و لکن ازکذب آن‌کذب خاصی که مندرج در تحت آن می‌باشد لازم- نمی‌آید و مثلا ملاحظه میشود که از صدق «کل انسان حیوان» لازم میاید که «بعض‌الانسان حیوان» و همین‌طور «زید حیوان» صادق باشد و لکن ازکذب «کل حیوان انسان» که قضیهٔ کاذبه است کذب «بعض‌الحیوان‌انسان» و همین طور کذب «زید انسان» لازم نمی‌آید و نیز باید دانست که از صدق‌موارد خاص‌آن عامی که بمعنی دوم است که «بعض‌الحیوان انسان» باشد صدق آن عام لازم نمی‌آید که «کل حیوان انسان » باشد و لکن ازکذب آن ، کذب عام‌لازم می‌آید و مثلا اگر «بعض‌ج‌ب» نباشد لازم میاید که «کل‌ج» هم «ب» نباشد.

۳- یعنی آثار و تمام احوال هریک‌از اجزا را نمیتوان برای کل قرار داد و بجای آن گرفت و مثلا در شکل و پارهٔ ازکمیات درست نیست و مثلا دو قطعه‌آب که مجموع یک کل را

بقیه پاورقی در صفحه بعد

زیرا مثلاً دو قطعهٔ دایرهٔ متشابه‌اند و لکن حقیقت هریک ازآندو بجز کل است که عبارت از [کل] دایره باشد و عدد «دو» از دو یک یک پدید میآید در حالی که عدددوبایک از لحاظ حقیقت متحدنمی‌باشد.

فصل دوم دربارهٔ ازضوابط وحل شکوک

گاهی چنان گمان میشود که مقدمهٔ دوم قیاس [مارا] از ذکر مقدمهٔاول بی نیاز میکند[۱].

وحال آنکه باین امر توجه نشده است که [فی‌المثل] گرچه ما میدانیم که هردو عددی زوج است‌لکن آنچه در آستین زید است بخصوصه‌و بالفعل مندرج در تحت‌آن‌حکم نیست تاآنکه درهنگامیکه‌حکم‌میکنیم باینکه هردوعددی زوج است‌علم‌پیدا

بقیه پاورقی از صفحه قبل

بوجود می‌آورندهریک ازآن اجزاء از لحاظ حقیقت باکل متحد ویکی است لکن از لحاظ مقدار شکل یکی نیست، همین‌طوردوقطعه‌ازدایره که هریک باکل هم درحقیقت هم درکمیت متحدنمی باشند زیراهریک نه دایره‌اند و نه باندازهٔ آن‌وعدد ۲مرکب‌از دو یک واحد است وبطور قطع هر-یک از واحدها نه در حقیقت و نه درکمیت متحد و یکی نمی‌باشند و علاوه در دایره پس از-اینکه دو قطعه شد کمیت متصل مبدل به منفصل میشود پس مغالطه‌کننده برای کل،حقیقت هریک‌از اجزاء متشابه را قرار میدهد و برآن مبنی قیاسی ترتیب میدهد و بدیهی است که نتیجه‌درست نخواهد بود. از قطب‌ص ۱۵۹.

۱- مثلا بواسطهٔ ذکر مقدمهٔ دوم که کبری باشد مانند«کل اثنین زوج» از صغری مانند «کل سافی‌کم زید اثنان» بی نیاز میباشیم البته منظور ایراد باصل شکل اول است و تقریر ایراد این است که پارهٔ از علماء بطور کلی منکر شده اند که بتوان از راه قیاس و برهان مجهولاتی‌را بدست آورد و بر شکل اول که نزد همهٔ منطقیان بدیهی الانتاج است ایرادکرده اند وگفته اند که در این شکل همواره اصغر که موضوع نتیجه است یا مندرج درحد اوسط است یا مندرج در تحت اکبر است و مثلا «زید»درکل انسان‌حیوان و کل حیوان جسم» هم مندرج در تحت حیوان است‌و هم مندرج‌درتحت‌جسم.از قطب‌ص ۱۶۰

کنیم باینکه آنچه در آستین زید است زوج است مادام که ازراهی دیگر و بعلمی دیگر ندانیم که [آنچه در آستین زیداست] «اثنان» است زیرا جهت خصوص جز جهت عموم است[1].

و این شک از اینجا ناشی شده است که امری که بالقوه است بجای امر بالفعل گرفته شده است زیرا چون دیده شده است که موضوع مقدمهٔ اول مندرج است درتحت موضوع مقدمهٔ دوم گمان شده است که بالفعل مندرج درتحت آن میباشد پس موجب غلط و خطا شده است [و این امر روشن است].

۱- بیان ودفع ایراد شکل اول است، تقریر شک در موردمثال متن بر مبنای این قیاس است که «کل مافی کم زیداثنان» و «کل اثنین زوج» که نتیجه میشود «کل مافی کم زید زوج» که گفته شده است موقعی که کبری را بگوئیم یعنی «کل اثنین زوج» دیگر نیازی به «کل مافی کم زید اثنان» نباشد زیرا «ما فی کم زید» همان عدد دو است که حداواسط است پس اصغر مندرج در حداوسط است و ما موقعی که بدانیم که هردو عدد زوج است میدانیم که آنچه در آستین زید است نیز زوج است چراکه دو عدد است و اصولا ماتن خواسته است ایرادی که بر شکل اول وارد کرده اند مردود بداند از این جهت گوید درست است که ما میدانیم که هر اثنینی زوج است و میدانیم که هرچیزی که دوتا باشد زوج است لکن به شکل و مادهٔ کبری که نگاه کنیم یعنی «کل اثنین زوج» هیچگاه این معنی را در نمی یابیم که آنچه درآستین زید است بخصوصه و بالفعل مندرج درآن میباشد، البته بالقوه هر امری که دوتا باشد مندرج دراین مقدمه خواهد بود و بدین جهت ما از این جمله «کل اثنین زوج» بدون ترتیب قیاس کامل در نمی یابیم که آنچه درآستین زید است زوج است زیرا جهت خصوص که دو عدد بودن چیزی است که درآستین زید است و مجهول است غیر از جهت عموم است که زوج بودن اثنین است پس در حقیقت ما میدانیم که اثنین زوج است . لکن هنوز نمیدانیم که آنچه در آستین زید است اثنین است پس اثنین بودن آنچه درآستین زید است نیاز بعلمی دیگر دارد پس اصغر تنها بالقوه مندرج در موضوع کبری است البته نسبت به علم ما نه نسبت به نفس الامر زیرا درنفس الامر بالفعل مندرج است لکن بحث ما درقیاس منتج علم است، پس بطور خلاصه ما بالقوه میدانیم که آنچه درآستین زید است زوج است لکن مطلوب علم بالفعل است و آن نیاز به ترتیب قیاس کامل دارد پس بواسطهٔ مقدمهٔ دوم که کبری باشد از مقدمهٔ اول بی نیاز نخواهیم بود. از قطب ص ۱۶۰ .

از جملهٔ مغالطات مشهور گفتار گوینده ایست که گوید: هرگاه مجهول تو تورا حاصل شود به چه چیز میشناسی که مطلوب تو همین است؟ پس ناچار یا همچنان نادانی تو باقی بمانده است ویاپیش از این علم باید ترا بدان دانشی حاصل باشد که اکنون بسبب آن دانش دانسته شود که مطلوب دانسته شده همان نا دانستهٔ پیش است[۱].

و این مغالطه نیز ناشی از مهمل گذاردن وجوه[و حیثیات] است زیرا هرگاه مطلوب از تمام وجوه نا دانسته و مجهول باشد نتواند مطلوب باشد و همین طور هرگاه از تمام وجوه معلوم باشد بلکه باید همواره از وجهی معلوم و ازوجهی دگر مجهول باشد که آن وجه مجهول بسبب آنچه معلوم است در یافته و دانسه شود[۲].

۱- تقریر ایراد این است که از ترتیب قیاسات و مقدمات معلومه مجهولات را میتوان بدست آورد، این اصلی است که همهٔ منطقیان گویند، بر این اصل ایراد شده است که پس از اینکه از ترتیب مقدمات معلومه مجهولی بدست آمد این پرسش پیش میآید که مجهول قبلی را که اکنون معلوم شده است ما از چه راه و به چه چیز می توانیم بدانیم که این همان است که مجهول بوده است واکنون معلوم شده است و از کجا بدانیم که مطلوب وخواست ما از ترتیب مقدمات همین است وبنا بر این دو فرض میتوان کرد یکی آنکه چیزی معلوم نشده باشد و مطلوبی بدست نیامده باشد و یکی اینکه قبل از ترتیب مقدمات و حصول مجهول علمی بدان داشته ایم و اکنون با توجه بعلم قبلی ما بدان درمیابیم که این همان مطلوب است به فرض دوم تحصیل حاصل لازم میاید و بر فرض اول لازم میاید که اصولا معرفتی حاصل نشود ، توضیح داده است باینکه این خطا و غلط ناشی از اهمال وجوه و حیثیات است همانطور که مغالطهٔ مذکور هم از این قبیل بود در آنجا حیثیت بالقوه بجای حیثیت بالفعل قرار داده شده بود و دراینجا نیز دو حیثیت است و آن اینکه مطلوب از جهتی ووجهی معلوم است و از جهتی و وجهی دیگر مجهول وچون بطور مطلق مجهول ویا معلوم فرض شده است این خطا حاصل شده است .

۲- یعنی آن وجه مجهول بسبب مقدمات معلومهٔ ما متخصص میشود چنانکه مثلا خصوصیت ذاتی از ذاوارا نمیدانیم و لکن ذات آنرا میدانیم پس هرمعنی از آن که برای تو حاصل شد درمیابی که این همان مطلوب تو بوده است.

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و این پاسخ در قضایا و تصدیقات درست است زیرا هرگاه از گفتار خود در قضیهٔ استفهامی «العالم هل هو ممکن» طلب تصدیق کنیم قهراً طلب نمی کنیم مگر حکمی را که تنها متخصص بدین تصورات بود[۱].

اما کسی که تنها نام چیزی را بشنود و بخواهد مفهوم آنرا دریابد و باو گفته شود که این نام در برابر فلان معنی نهاده شده است بمجرد شنیدن این سخن برای وی علم حاصل نمیشود که مطلوب او همانست و همین‌طور است کسی که چیزی را بسبب یکی از لوازم آن تصور کند و آنرا خود مشاهده نکند اگر چه شارحی اوصاف آنرا برای وی شرح دهد بازهم در پاره‌ای از صفـات آن شک میکند پس زمانیکه

بقیه پاورقی از صفحه قبل

قدماء منطقیان برای روشن شدن این امر مثالی آورده اند وگفته اند این امر عیناً مانند بردهٔ فراری است درهنگامی که پیداشود، تقریر مثال این است که بردهٔ فراری از تمام جهات مجهول نبوده است زیرا ذات آن که انسان و برده است معلوم است و از تمام جهات نیز معلوم نبوده است زیرا بر فرض از لحاظ مکان مجهول است و هنگامیکه یافت شد و بدست آمد دانسته میشود که این همان برده است که فراری بوده، و این علم ما باینکه همان بردهٔ فراری است ازراه علم ما بذات اوست. پش ذات و صورت آن برای ما معلوم بوده و مکان او مجهول. از این علم دانستیم که این همان مطلوب است. از قطب ص ۱۶۱.

۱ـ خلاصهٔ کلام آنکه این پاسخ که عبارت باشد از معلوم بودن مطلوب از وجهی ومجهول بودن آن از وجهی دیگر که متخصص ومعلوم شود بسبب آن وجهی که قبلا معلوم است تنها در تصدیقات جاری است نه در تصورات زیرا مطلوب دراین هنگام معلوم التصور ومجهول التصدیق است وهنگامیکه ادراک آن مجهول برای ما حاصل شد، ازراه تصورات سابقه آن را درمییابیم وتصدیق حاصل میکنیم. زیرا مثلا هرگاه مطلوب ما در جملهٔ «العالم هل هو ممکن» تصدیق باشد از این پرسش طلب نکرده‌ایم مگر حکمی را که بسبب این تصورات معلومه، معلوم شود و اما در تصورات هرگاه تصور مطلوب، مورد آگاهی و شعور نباشد خواست آن ممتنع میباشد زیرا هیچگاه خواست انسان متوجه مجهـول مطلق نمیشود و اگر مورد آگاهی و شعور باشد که خود متصور شده است زیرا معنی تصور آن عبارت از شعور و آگاهی بدانست و این را نتوان دفع کرد و گفت از وجهی مشعور به است و از وجهی مشعور به نیست زیرا یک چیز بیک اعتبار دو وجه ندارد و تناقض لازم میاید لکن در تصدیقات و قضایا اعتبارات و حیثیات متعدد است.

انسان بوجود پرندهٔ که بنام ققنس خوانده میشود یقین حاصل کند و خود با دید خود آنرا ندیده باشد و بخواهد صفات و خصوصیات آنرا بداند وحال اینکه بجزآن جهت عموم آن که پرنده بودن است چیز دیگر از آن نداند هیچ کس را نرسد که آنرا برای وی آن چنان تعریف کند که جوینده یقین کند که خواست و مطلوبش همان امرباصفاتی است که معرفی کننده شرح داده است مگر اینکه دانش یقینی بدان اوصاف برای وی بنوعی از تواتر واز ناحیهٔ افرادبسیار حاصل شود که مثلا پرندهٔ که بنام ققنس خوانده میشود داری صفاتی چنین و چنان است[۱].

قاعده در مقومات اشیاء

جایز نیست که حقیقت یک چیزرا مقومات مختلفه باشدبر سبیل بدل[۲] زیرا ماهیت آن بسبب هریک از این مقومات دگرگون میگردد[۳]. و لکن روا باشد که برای وجود چیزی بر سبیل بدل مقومات مختلفه باشد[٤].

وبنابراین اگر کسی بخواهد مقومات مختلفه را برای چیزی جایز دانسته و اثبات کند نخست باید بیان کند که منظوراو مقوم ماهیت نیست والبته دراین مورد باید احتیاط

۱- حاصل کلام این است که علم حاصل کردن باینکه فلان ذات مجهولی، که مخصوص به صفتی چنین و چنانست ممکن نیست مگر به تواتر و خبر متواترهم باید مبتنی بر امر محسوس باشد و بنابراین، این امرهم تنها در محسوسات درست است و در هرحال بیان شد که پاسخ فوق تنها در قضایا و تصدیقات جاریست - ققنس پرنده‌'یست که خود متولد شده است و زاینده نیست وداستان آن مشهور است. از قطب ص ۱٦۲.

۲- مثل اینکه حیوانیت با ناطقیت یکبار مقوم انسان باشد و با غیر ناطقیت و مثلا صاهلیت بار دیگر مقوم انسان باشد زیرا هریک از ماهیات با هریک از این مقومات مختلف می‌شود.

۳- زیرا با ناطقیت ماهیت انسان تحقق میابد و با صهالیت ماهیت فرس.

٤- مثلا مانند مخلوقیت برای انسان در هرحال مقومات وجود خارج وغیر از ماهیت است و تعدد آن بلا ایراد است. خلاصه اینکه باید روشن کند که منظور وی اثبات مقومات وجود است نه مقومات ماهیت و باید دقت کند تا مابین مقومات وجود با مقومات ماهیت اشتباه نشود.

رواداشت . تاآنکه مقوم وجود چیزی [مثلا مانند هیولای‌معین] که علت آنست امری نباشد که شامل تمام آنچه بعنوان‌علل مختلفه مأخوذ میگردد بشود .

و [مثلاً مانند صورت هوائی و مائی از جهت تقوم وجود آن‌دویک بار به مائیت و یکبار دیگر به هوائیت در هنگامیکه آب هوا شود]تا در نتیجه آن امر عام [یعنی صورة من حیث هی صورة] خود مستقل به علیت [وجود] آن چیز معین شود نه‌آنچه‌بعنوان علل [مأخوذ] شده است [زیرا علت وجود هیولای معین صورت است من حیث‌هی‌واز جهت اینکه انفکاک هیولا از آن ممتنع است نه آنچه بعنوان علل مأخوذ شده است زیرا هیولی ازآنها منفک میشود] .

ودراین‌صورت‌دعوی‌تعدد متمشی‌نمی‌شود[1]

---

۱ - بطوریکه ملاحظه میشود عبارت بسیار پیچیده است توضیح آن این است که جایز نیست که علل مستقل یا غیر مستقل بر امری که واحد عددی‌و وجودی‌است‌توارد کنند زیرا وجود علت مخصوص مقوم وجود معلول مخصوص است و تعدد علت موجب تعدد معلول است و بر عکس وحدت علت موجب وحدت معلول است مگر اینکه آن امر واحدموجود،دارای شئون و اعتبارات متکثر باشد و همین‌طور است واحد نوعی به قیاس بعلل متخالفهٔ بالنوع و اگر جایز باشد که معلول واحدرا علل متعدد باشد لازم‌آیدکه معلول اقوی تحصلا باشد از علت اعم‌از آنکه‌علی‌التبادل باشد یا علی‌التعاقب و هرگاه درظاهر امرعلل امری‌مختلف‌نماید، علیت‌در حقیقت‌ونفس‌الامرطباع مشترك بین‌آنهامیباشدوخصوصیات‌دراین هنگام ملغی‌است واینجاست‌که اگر خصوصیت‌هریک‌علت قرارداده‌شود مغالطه‌میشوداما هرگاه معلول طبیعت‌جنسی‌باشدودارای‌وحدت مبهمه، رواباشد متقوم بعلل مختلفه باشد ، مانند جنس نسبت به فصول مقسمه و ازاین باب است حکم هیولای مشترکهٔ شخصیه که ازجهت صفت ابهام و قصور وحدت شخصیه اش و اینکه قوهٔ محض است روا باشد که مستند به مقومات مختلفةالحقایق شود ، مانند جنس و بنا براین شیخ شهاب توصیه کرده است‌که در این امر احتیاط بکار برده شود باینکه اولا بیان کندکه منظور وی مقومات وجود است و ثانیاً دقت و احتیاط کند تا اینکه علتی که مقوم‌وجود چیزی، است‌و مثلا مانند هیولای معین شامل تمام آنچه بعنوان علل‌مأخوذ میشود نگردد یعنی علت معین وجودی باعلل‌مختلف‌علی سبیل‌البدل مشتبه نشود مانند صورت مائیت‌و هوائیت‌که

بقیه پاورقی در صفحه بعد

قاعده در قاعدهٔ کلیه

بدانکه [مفاد] قاعدهٔ کلی «وجوب چیزی بر چیزی» را عدم آن چیز در یکی از جزئیات آن باطل میکند و بر عکس [مفاد] قاعدهٔ کلی «امتناع چیزی بر چیزی» را وجود آنچیز در یکی از جزئیات آن باطل میکند[1].

چنانکه کسی حکم کند که «کل ج بالضرورة ب» و در این بین یک «ج» بیاید که «ب» نباشد در اینصورت این حکم وقاعدهٔ کلی [باطل و] شکسته خواهد شد.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

یکبار بواسطهٔ مائیت وجودش متقوم میشود و یکبار به هوائیت در هنگامیکه آب هواشودوهر گاه این احتیاط رعایت شودواز اشتباه دوری شودمیتوان گفت که آن امر عام که صورت من حیث هی صورت باشد مستقل بعلیت است. و مشخص میشود و علل دیگر باآن تخلیط نمیشود زیرا علت وجود هیولای معین صورت من حیث هی است و آن صورتی است که هیولی نتواند از آن انفکاک یابد نه صورت مائی و یا هوائی که درانفکاك و تبدل است پس هیولای معین را صورتی باشد من - حیث هی صورة پس باید احتیاط شود تا علتی که مقوم هیولای معین است که همان صورت من حیث هی باشد با علل مختلفهٔ دیگر که صورت مائی و هوائی باشد مشتبه نشود وبا رعایت این امور واحتیاطات، دعوی تعدد در مقوم وجود باطل است زیرا براین فرض هیولای معین یک امر است و باید دانست که یک چیز را از لحاظ وجودی رسد که مقومات مختلف باشد مانند مخلوقیت و حدوث و تغیر برای انسان لکن نه بر سبیل بدل، البته این نظر قطب است وی گوید: دراین امر تردید است که مقومات وجودی علی سبیل البدل باشد و آنچه از این باب دانسته اند ممکن است مانند صور متعاقبه بر هیولای معینه باشد و مثلا دندان برای انسان مقوم علی سبیل البدل نیست زیرا مقوم وجود انسان معین مطلق دندان است نه دندان معین زیرا ممکن است که انسان موجود باشد بدون دندان و از همین جهت است که شیخ اشراق دستور باحتیاط داده است. از قطب ص ١٦٣.

---

[1] ١- منظور این است که از صورت قاعدهٔ کلی بودن خارج میشود زیرا تخلف یک فرد و جزئی از جزئیات هرقاعده موجب میشود که قاعدهٔ کلیت نداشته باشدو در حقیقت قاعده نباشد شیخ میگوید هرکجا استثنا آمد قاعده منهدم میشود.

و همین‌طور اگر کسی حکم کند [بحکم کلی] که «ممتنع ان یکو کل ج ب» و سپس یک «ج» یافت‌شود که «ب» باشد در این‌صورت نیزآن قاعدهٔ کلی او باطل و شکسته میشود.

و اما اگر کسی حکم کند بحکم کلی که «کل ج ب بالامکان» دراینصورت این قاعده بوجود و یا عدم فردی شکسته و باطل نخواهدشد[1].

و کسی که امکان [وجودحمل] چیزی رابطور کلی بر کلی دیگر ادعا کندمثل حمل «باء» بر «جیم» اوراکافی است که بیابد که یکی از جزئیات «ج» «ب» باشد و یکی از جزئیات دیگرآن «ب» نباشدپس [از همین امر] درمیابدکه حمل «بائیت» بر طبیعت «جیمیت» ممتنع نیست و الا حتی یک‌واحد از اشخاص «ج» هم متصف به «ب» نمیشد. و نیز دانسته میشود که حمل «ب» بر «ج» واجب‌هم نیست والا هیچیک از جزئیات آن از اتصاف بدان عاری نمیشد[2]

و هرگاه طبیعت بسیط نوعی‌را، جنسی باشد ذهنی (چنانکه بعدها بگوئیم) ممکن‌است آن‌جنس در ذهن، همان طبیعت نوع بودو یا قسیم‌آن یعنی‌ممکن است که متخصص شود به فصل یکی ازآن‌دو مانند «لونیت» زیرا طبیعت لونیت‌هم‌ممکن‌است که درضمن سیاهی باشد و هم سپیدی یعنی در ذهن‌مانعی نیست که متخصص بیکی از آن دو شود و لکن در خارج این معنی متصور نیست چه آنکه «لونیت» مستقلا [در خارج] وجود ندارد.

پس [بنابراین] در خارج تنهاممکن‌است‌خصوص «بیاضیت» ویا «سوادیت» بدان پیوندد چنانکه بعداً ذکر کنیم و بنابراین برلون کلی [ذهنی] آنچه ممکن وروا بود،

۱- مانند کتابت برای انسان که درامکان آن کافی است که یک فرد از افرادانسان متصف بکتابت شود، در هرحال بوجود یاعدم فردی‌از افراد قاعدهٔ کلیهٔ که متصف‌بوصف امکان است‌ازکلیت‌خارج نخواهد شد البته منظور امکان خاص است.

۲- بطوریکه ملاحظه میشود منظور بیان امکان خاص است که وجود و عدم، آن را مساوی است.

بر کل الوان و همه الوان روا نبود وبر نوع طبیعت نوعیه مثلاً مانند انسانیت تمام آنچه اشخاص آن بانها ویژگی یابند بر نوعشان ممکن و روا بود ونیز ویژگیهای هریک از افراد بر هریک یک از اشخاص دیگر آن نوع هم ممکن باشد مانند سواد، بیاض، طول و قصر و هرگاه بعضی از ممیزات بر بعضی از اشخاص ممتنع باشد قهراً از جهت امری خارج از ماهیت آن نوع باشد.[١]

قاعده و اعتذار

ما در این کتاب ازجهت اعتماد خود بر کتبی که در این علم یعنی منطق تصنیف شده است به همین اندازه از مباحث منطق که آوردیم، بسنده کردیم و [علت آنکه] در باب مغالطات بحث را گسترش دادیم و [بفزونی رفتیم] این است که اهل بحث بدان خوی گیرند [وآزموده شوند] زیرا جویندگان دانش و اهل بحث خطاها و [اغلاطی] که در طی برهانهای طوایف و فرق مردم میابند بمراتب بیش از سخنان درست آنان بود و بنابراین سود پژوهنده درآگاهی بر مواد غلط و خطا کمتر

١- خلاصهٔ کلام آنکه هرگاه برای طبیعت بسیطهٔ مانند سواد مثلا جنسی باشد ذهنی آن جنس ذهنی ممکن باشد که متخصص شود یکی از دو فصل طبیعت نوعیه که جنس منتزع از آنست، یعنی سواد و یا قسیم آن یعنی بیاض مثلا هم متخصص شود به قابضیت بصر و هم مفرقیت بصر و البته اگر طبیعت نوعیه را بیاض بگیریم قسیم آن سواد میشود زیرا طبیعت لونیت هم ممکن است سواد باشد هم بیاض و البته در خارج از ذهن یا سواد است یا بیاض و تنها بفصل خود متخصص میشود و اما نوع گرچه ازاین جهت بٔ جنس مشترک است لکن در نوع هر شخصی از اشخاص ممکن است متخصص بشود به مشخصات آن شخص یا اشخاص دیگر و بالجمله برای طبیعت نوعیه مانند جنس همهٔ آنچه اشخاص آن طبیعت نوعیه بواسطهٔ آنها مشخص می‌گردد ممکن است مانند مقادیر واشکال و الوان باضافه اینکه هر شخصی از اشخاص طبیعت نوعیه نیز متخصص بامتیازات و مشخصات افراد مندرج در تحت آن نوع میباشند برخلاف انواع مندرجهٔ در تحت جنس پس نوع با جنس از یک جهت مشترکند واز یک جهت متباین. ازقطب ص ١٦٥.

ازسود وی ازآگاهی به ضوابط [وقواعد] حق و درست منطق[۱] نمی‌باشد.

و چون سلب‌خودازوجهی [وجهتی] وجودی بود یعنی ازهمان جهت که نفی‌خودامری‌ذهنی‌وحکمی‌عقلی‌بود[۲] واوراثبوتی‌است‌در ذهن. واز طرفی‌تصدیق تنها عبارت از آن نسبت ایجابی که در سالبه برداشته [و بر طرف] میشود نبود زیراکه تصدیق پس ازورود حرف سلب نیز همچنان‌باقی بود، پس‌آن نسبت تصدیقی[که هنگام ورود حرف سلب] همچنان باقی است غیر از نسبت ایجابی مشهور است پس‌بنابراین گوئیم‌سلب‌خودحکمی وجودی بودیعنی[۳] برای‌آن‌در ذهن وجودی‌خاص بود اگرچه خود[رافع]و برطرف کنندهٔ ایجابی دیگر است[۴].

و[پیش‌از این‌اندر یافتیم که] هم ذکرکلمهٔ امتناع ماراازذکرسلب‌ضروری بی‌نیاز میکند و هم ذکر و جوب مارا از ذکر«سلب امتناع» بی‌نیاز میکند و [نیز بدانستیم که] ایجاب‌و سلب، امکان‌را برابراست‌وترکیبات‌ممکنهٔ‌قضایا‌راحصری‌نیست.

پس [بنابراین مراتب مذکور] در این کتاب مختصر تنها بذکر قضایای موجبه اکتفاکردیم زیرا غرض‌ما در این کتاب امری دیگر است .

---

۱ - و هرگاه پارهٔ از اشخاص یکنوع متخصص به خصوصیات افراد دیگر نشوند مانند امتناع بیاض بر زنجی وسواد بر رومی از جهت مانع خارجی بود نه ناشی ازطبیعت آن.

۲- زیرا همانطورکه ثبوت‌وحمل‌چیزی‌بر چیزی‌مستلزم ثبوت مثبت‌له است‌نفی‌چیزی‌از چیزی نیز مستلزم وجود موضوعی است که ازآن نفی شده‌است نهایت در ذهنیات وجودموضوع ذهنی لازم است و در خارجیات، خارجی.

۳- یعنی چنین نیست که نسبت سلبی تصدیق نباشد و بواسطهٔ حرف سلب ممکن‌است ایجاب خارجی برداشته شود لکن ایجاب ذهنی باقی بود.

۴- یعنی منظور از امکان امکان خاص است و دیگر بسیاری از قضایا مانندمحصورهٔ، شخصیه، سالبه، موجبه، مطلقه، موجهه، بسیطه، مرکبه و جزآنها که با در نظرگرفتن ترکیبات واختلاطات‌آنهاراحصری نبودو غرض ما دراین‌کتاب اثبات حق و ابطال باطل است و بنا براین با توضیحاتی‌که پیش از این داده شد قضیهٔ موجبه برای حصول این‌غرض کافی‌بودو نیازی به سوالب که در عین‌حال موجب غلط و خطا و گمراهی است نمی باشد و غرض ما دراین کتاب بحث و جدل نبود تا سخن‌را بدرازاکشانیم و همهٔ اقسام قیاسات و سواد و اشکال‌آنها‌را برشماریم و اعتبارات بی ثمر را ذکرکنیم و بشرح و بسط درازگوئیهای دیگران بپردازیم.

و چون[هدف ومطلوب] در دانشهای حقیقی امری یقینی است و[از طرفی]- قضیهٔ مطلقه عامه[که‌عاری از جهت است] شامل‌آن نوع ممکن که هیچگاه‌واقع نخواهد شد نمیگردد زیرا مارا نرسد که گوئیم«کل ج ب» بطور مطلق‌در هنگامی که‌بعضی از افراد آن هیچگاه واقع نمی‌شود مانند «کل انسان کاتب بالفعل»

پس قضیهٔ مطلقه عامه در قضایای کلیه مطرد نخواهد بود مگر درضروریات شش گانهٔ که در کتب منطق مشهور است[۱].

و برای هریک [از این ضروریات شش گانه] ضرورتی خاص است بسبب جهتی‌از جهات[چنانکه در کتب مصنفه معروف‌است] پس بناچار مامتعرض‌قضایای ضروریه میشویم زیرا فائدهٔ در مطلقهٔ عامه نبود[۲].

۱- یعنی‌در ضمن‌قضایای ضروریه‌نوعی‌از افراد مطلقه که‌واقع‌میشود وجود دارد .
پس قضیهٔ مطلقهٔ عامه لازم‌نیست،پس روشن‌شد که مطلقهٔ‌عامه بصورت کلی‌درست نیست وگفتیم که همهٔ قضایا به موجبهٔ کلیه برمیگردد.عبارت متن چاپ کربن با چاپ تهران فرق‌بسیار دارد،در متن چاپ تهران آمده است:«فانالانقول کل ج‌ب مطلقاً الاذالم یقع‌بعضه ابداً»در متن کربن آمده است «فانالانقول کل ج‌ب مطلقاً اذا لم یقع بعضه ابداً» و ظاهراً این عبارت درست تر است.

خلاصهٔ کلام آنکه هر قضیه یا خالی از همهٔ جهات است اعم،از ذاتی و وصفی‌یاوقتی آنرا مطلقهٔ عامه نامند و یا خالی از یکی از جهات نیست که آنرا موجهه نامند، حال مقید به ضرورت باشد یا دوام یاامکان.حال‌ضرورت یا امکان یا دوام،ذاتی باشد یا غیرآن پس‌اطلاق‌در قضایا مقابل موجهه‌است‌و بنابراین قضیه مطلقه‌هم شامل ضروریه میشود و هم غیرآن، بجزقضیهٔ ممکنه،یا بجز ممکنات،زیرا در قضیهٔ مطلقه،حکم بالفعل بیان شده است و در ممکنه بالقوه و بنا براین قضیهٔ مطلقه شامل ممکنه نخواهد شد و منظو مصنف همین است‌که«کل‌ج‌ب»که‌قضیهٔ مطلقه است و قهراً فعلیت‌را افاده می‌کند ازآن‌جهت‌که اطلاق بر فعلیت میشود شامل ممکنات نمیشود و کلیت ندارد پس از درجهٔ اعتبار ساقط است و افرادی ازآن که واقع میشود،مندرج در تحت ضروریات است. منظور از ضروریات شش گانه ضروریهٔ مطلقه‌و مشروطهٔ عامه و خاصه و وقتیه و منتشره و ضرورت بحسب محمول است.

۲- یعنی با وجود قضایای ضروریه،فوائدی بر مطلقه مترتب نمی باشد.

و قضیهٔ ممکنهٔ عامه اعم از مطلقهٔ عامه است و شمول و اطلاق آن فزونتر است[۱] چه‌آنکه وقوع افراددر مطلقهٔ عامه متعین بوقت«ما»وغیرمشخص است واین امر خودمشعر بهمان ضرورتی است که در قضیهٔ محیطه ضروریه‌است[۲] بر خلاف ممکنه عامه[۳] .

و بنابر این هرگاه [ازقضیه] امری عام‌را اراده کنیم یاجهت عامی‌رابخواهیم مارا همان امکان عام کافی خواهد بود و نیازی [به مطلقهٔ عامه] که موجب غلط و خطا است نداریم[٤] .

و چون در هیچیک از دانشها از احوال بعض موضوع آن بصورت بعضی نا معین بحث نمی‌شود[و احوال بعضی نامعین مطلوب نیست]مگر در معرض نقض و ایراد،بنابراین[از ذکر قضایای بعضیهٔ مهمله صرف نظرکردیم‌و] آنهارا حذف نمودیم[۵] .

۱- زیرا شامل آن افرادی میشود که واقع میشود و هم شامل آن افرادی میشود که واقع نمیشود ، هم شامل ضروری میشود هم غیر آن.

۲- زیرا اگر متعین‌نباشد بوقتی‌از اوقات‌غیرمعین مطلقه‌نخواهد بود و معنی مطلق این است که‌بدون قید دروقتی از اوقات باید انجام شود.

۳- یعنی مشعر به ممکنهٔ عامه نیست زیرا امکان مانع ازخلو دائم‌هم نیست وبنا بر- این مشعر بضرورتی که در محیطه است نمی باشد زیرا بر ممکن‌خاصی که اصولاًضرورتی ندارد صادق است بنا براین مطلقهٔ عامه مندرج‌در قضیهٔ‌کلیه ضروریه است ولکن‌ممکنهٔ عامه مندرج درآن نیست.

٤- زیرا مطلقه عامه شامل تمام فعلیات میشودو ازطرفی شامل آن افراد ممکنی که هیچگاه واقع نخواهدشد نمیشود ودر موارد بسیار موجب غلط و خطا میشود.

۵- یعنی در علوم از احوال و یا بعض احوال نا معین موضوعات آنها بحث نمیشود و نمیتوان از بعض نامعین بحث کرد . پس قضایای مهمله بعضیه‌را حذف کردیم نه بعضیات معینه‌را،زیرا بعضیات معینه بنابر بیان شیخ شهاب مانندکلیات است و در علوم از احوال آنها بحث میشود چنانکه گفته میشود «واجب‌الوجود واحد» و «الصادرالاول لاکثرة فیه» و «محدد-

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و همانطور که [پژوهنده] درهر مورد وهر مطلب و مسألهٔ از مسائل علمی پس ازآنکه ضوابط و قواعد کلی آنرا در یک مورد شناخت نیازی بباز گردانیدن اشکال دوم و و سوم بشکل نخستین ندارد . بهمین طریق هم نیازی ندارد که در تمام موارد حرفهای سلب را جزء محمولات کند و قضایای بعضیه را [بصورت محیطه]درآورد پس از اینکه در یک مورد ضابطهٔ [و قاعدهٔ] آنرا بشناخت .[1]

قاعده درویران کردن قاعدهٔ مشائیان درباب عکس

بدانکه مشائیان عکس مستوی را از راه برهان افتراض و خلف ثابت کرده‌اند

بقیه پاورقی از صفحه قبل

الجهات لایتحرک علی الاستقامة ولاینخرق».

خلاصهٔ کلام شیخ دراین اعتذار این است :

الف ـ تصدیق عبارت از همان نسبت ایجابی نیست که درسالبه حرف سلب قاطع آنست و بنا بر این در قضایای سالبه نیز تصدیق هست پس قضایای سالبه از وجهی وجودی‌است.

ب ـ ذکر امتناع و وجوب در متن قضیه ، مارا از ذکر سلب ضرورت و سلب امتناع بی‌نیاز می کند .

ج ـ سلب و ایجاب در ممکن خاص مساوی است پس موجبهٔ آن بسالبه و سالبهٔ آن به‌موجبه تبدیل می‌شود.

د ـ چون غرض ما از منطق روشن کردن حق و باطل و امتیاز حق از باطل است لذا از ذکر ترکیبات و اقسام ممکنهٔ اقیسه که تنها برای خودنمائی است صرف‌نظر کردیم.

هـ ـ چون غرض از دانشها پیدا کردن و بدست آوردن نتایج و احکام قطعی است و مطلقهٔ عامه مارا گمراه میکند لذا ازآن صرف‌نظر کردیم.

و ـ چون درعلوم بحث از بعض مهمل و نامعین نمیشود لذا از بعضیات مهمله صرف نظر نمودیم.

---

۱ ـ هرگاه کسی در یک موردضوابط و قواعدامری‌را شناخت نیازی ندارد که درتمام‌موارد آن‌را معمول‌داردو مثلادر هرموردجداگانه‌شکل‌دوم و سوم را به‌شکل اول برگردانند و یا حروف سلب‌را جزو محمولات یا موضوعات کند و یا در همهٔ موارد بعضیات‌را بصورت کلیات وسوالب را بصورت موجبات درآورد.

www.IrPDF.com

و برهان خلف در عکس‌نیز مبتنی بر برهان افتراض بود[1].

پس گوئیم هرگاه چیزی از«ج» بالضرورة «ب» نباشد لازم‌آید که هیچ چیز از«ب» بالضرورة«ج» نباشد و اگر چنین نباشد لازم آید که لااقل بعض«ب ج»ـ صحیح وممکن‌باشد و در این‌صورت بعض«ب»را چیزمعینی‌فرض‌میکنیم که مثلا «د» باشد پس بنابراین از یکطرف «د» همان«ب» خواهد بودو ازطرفی دیگر «ج»میباشد پس بناچار چیزی ازآنچه موصوف به«ج» است موصوف به«ب» هم میباشددرحال که [دراصل‌قضیه] گفته شد که هیچ فردی از افراد«ج» بالضرورة«ب» نیست[و این خلاف فرض است] و عکس موجبهٔ کلیه و جزئیه‌را نیز ببرهان افتراض ثابت ـ میکنند و گاهی‌هم ببرهـان خلف ثابت میکنند و برهان خلف گاهـی مبتنی بـر افتراض است زیرا برهان خلف در قضیهٔ موجبه کلیه و جزئیه‌مبتنی برعکس سالبه است و در [قضیهٔ] سالبه همانطور که یادآور شدیم ناچار باید برهان افتراض بکاررود و افتراض بعینه شکل سوم است که حد وسط درآن موضوع هر دومقدمه است‌زیرا در روش افتراض چیزی‌را طلب می‌کنند که مثلا« جیمیت » و «بائیت» متفقاً برآن حمل گردد[2] وسپس شکل سوم‌را ازراه‌برگردانیدن بشکل نخستین ثابت

---

۱ ـ مثلا در سالبه ضروریه و دائمه و موجبهٔ کلیه و جزئیه متوسل بدلیل افتراض شده‌اند و در موجبهٔ کلیه متوسل بدلیل‌خلف شده اند و ما بعدها بیان خواهیم کرد که برهان خلف نیز در عکس مبتنی بر افتراض است.و دراین‌جا شیخ شهاب عجالة روش مشائیان‌را در باب اثبات عکس سالبهٔضروریه ببرهان افتراض بیان کرده است بدین بیان که ...

۲ـحاصل کلام‌اینکه مشائیان عکس موجبهٔ کلیه‌و جزئیه‌را ببرهان افتراض‌و بلکه‌بشکل سوم ثابت کرده اند زیرا شکل سوم در مثال‌عین برهان افتراض‌است چنانکه‌گفته‌اندا‌گر«لاشیء من«ج»بالضرورة «ب» درست باشد بناچار « لاشیء من ب بج » بالضرورة نیز درست خواهد بود والا باید «بعض ب ج» ممکن و درست باشد و دراین‌صورت آن بعض. ب‌را«د» فرض‌میکنیم و میگوئیم« کل‌دج»و کل«دب»پس «بعض ج ب» است و این همان شکل سوم است‌وازطرفی چون شکل اول بدیهی‌الانتاج است شکل سوم‌را هم برای آزمایش در صحت و سقم آن بشکل اول بر میگردانند یعنی‌آنرا بعکس موجبتین بوسیلهٔ شکل‌اول ثابت میکنند و این دوراست ونیز لازم میاید شکل سوم بوسیلهٔ عکس موجبهٔ کلیه و جزئیه ثابت شود.

میکنند بعکس [موجبهٔ کلیه و جزئیه] و بنابراین [مستلزم] دور میگردد .
ولازم‌آید که [شکل‌سوم] به‌چیزی ثابت شود که خودمبین اوست [یعنی عبارت از بیان کردن چیزی بود بدآنچه خود بآن بیان شود] .
و آنگهی بکار بردن برهان خلف در عکس قضایا مطبوع [طباع] نبود زیرا برهان‌خلف‌از نوع قیاسات‌مر کبه‌است‌و کسی که‌قیاسات‌و نتیجه گیری‌ازآنها را نشناخته باشد [اگر از ذوق و قریحهٔ سالم برخوردار باشد] و ویرا سلامت قریحه در معرفت صحت قیاس‌بودن آن کافی‌باشد پس بایدبهمین‌مقداراز آگهی [و همان قریحهٔ سالم] درتمام مطالب علمی‌قانع باشد و بنابراین‌نیازی‌به بدراز کردن‌بحث [و بیهوده گوئی] در قیاس خلف ندارد و با این‌وصف من منکر آن نیستم که انسان از برهان‌خلف‌هم بهرمند میشودو بوسیلهٔ آن درستی نتایج قیاسات‌را میشناسد و اگرچه [از حقیقت‌آن آگاه نبودو] نداند که آن مرکب از دو قیاس اقترانی‌و استثنائی‌است و بر تفاصیل احکام‌آن نیز آگاه نباشد و نداند که از راه برهان خلف‌هم میتوان صحت عکوس‌ـ قضایائی که ذکر کرده اند شناخت ولکن [با این مراتب] ما از تطویل دراینگونه مباحث بی‌نیازیم [1] .
مضافاً برآن برهان،خلف در بیان اینکه تنها این امر همان عکس اصل‌است و نه غیرآن کافی و رسانیست زیرا مثلا اگر کسی ادعا کند که هرگاه [این قضیه] «لاشیئی من ج ب بالضرورة» درست باشد منعکس میشود باین قضیه که «بالضرورة

۱- فرق بین قیاس مستقیم و قیاس خلف این است که در قیاس مستقیم اولا وبالذات و نخست،متوجه باثبات مطلوب میشود و از مقدماتی تشکیل میشود که مناسب با مطلوب‌باشد و مقدمات‌آن یا مسلم‌الثبوت‌است‌یادر حکم‌مسلم‌الثبوت‌است لکن برهان خلف ابتدامتوجه‌ابطال نقیض مطلوب میشود و مسلم‌الثبوت بودن در مقدمات آنها شرط نیست بلکه بر فرض‌ثبوت، فلان نتیجه‌را میدهد و بر خلاف قیاس مستقیم نتیجه درآن نهاده شده است بدین‌طریق که‌ازمطلوب موضوع درآن‌است به نقیض آن انتقال حاصل‌میشود،چه بسا که‌دلالت‌بر نفس مطلوب نکند بلکه دلالت براعم از مطلوب یا اخص ازآن و یا مساوی باآن کند و بنابراین در قیاس خلف باید مطلوب بدرستی معین‌شود .

لیس بعض ب ج» وگرنه«کل ب ج»خواهد بود پس فرض میکنیم که آنچه از «با» موصوف به «جیمیت» است «د» باشد چنانکه قبلا دانستی. و دراین صورت لازم میاید که چیزی از«ج» «د» باشد درحال که در اصل قضیه گفتیم که« لاشیء من ج ب» و این‌محال است پس صحت‌عکس بدین‌صورت وبدین بیان‌دلالت ندارد که تنهاآن‌امرخاص عکس او میباشد.

و چون برهان خلف به تنهائی رسا و کافی نیست و ممکن است که درستی عکس قضیه‌را از راهی دیگر بجز این‌راه روشن ساخت همچنانکه بیان کردیم باکی نخواهد بود [که ازآن راه بیان شود] و همین‌طوراست بیان‌ما در دوشکل دیگر بدون‌آنکه نیازی به عکس و خلف باشد.

و مدعی‌را نرسد که گوید برهان خلفی که در عکس قضایا بکار برده می‌شود قیاس نیست زیرا کسی که قیاس‌را بخوبی بشناسد و خلف‌راهم بداند، میداند که خلف‌هم قیاس است[۱].

بجز اینکه‌برهان خلف‌عکس‌مبتنی‌بر قیاس استثنائی‌و نیزاقترانی شرطی‌بود[۲]. زیرا مطلوب‌ما در عکس هم‌قیاس‌شرطی‌بود و آن گفتارما بود [که گوئیم]« کلما کان‌لاشیئی‌من ج ب» «فلا شیيء من‌ب ج» و از جمله‌صورت‌های خلف عکس‌این است که بگوئیم هرگاه«لاشیئی‌من ج ب» درست باشد و «لاشیئی من ب ج»درست نباشد لازم‌آید که‌لااقل«بعض ب‌ج» درست باشد.

پس جملهٔ اول همان مقدم است‌و تالی «یصح بعض‌ب‌ج»بود[۳].

پس همین‌تالی‌را گرفته و درمقدمهٔ‌دیگر، مقدم‌قیاس‌قرار میدهیم‌و میگوئیم: کلما یصح«بعض ب ج» فیصح «بعض‌ج‌ب» و آنرا بمقدمهٔ اول‌مقرون میکنیم پس

۱ـ درمتن‌چاپ کربن جملهٔ «لیس‌لمدع » است که معنی این میشود که‌هیچ مدعـی را نرسد. نه مدعی معین.

۲ـ نه اقترانی حملی.

۳ـ تالی « فیصح بعض ب ج» خواهد بود.

نتیجه میدهد که اگر «لاشییءمن جب» درست‌باشد و«لاشیئی‌من ب ج» درست‌نباشد لازم‌آید که «بعض جب» درست باشد و [بدین ترتیب]قیاس اقترانی که مرکب‌از دو قضیهٔ متصله‌بود بوجود میآید و حد اوسط حذف میشود و سپس نقیض تالی همچنانکه بدانستن استثنا میشود،و مقدمهٔ دوم[1] اگرچه مرکب از دو قضیهٔ بعضیه حملیه است لکن کلی‌است[2] .

زیرا عمومیت شرطیات باعداد نمی‌باشد و بلکه باوضاع و اوقات است و چون [حال عکس و خلف]بدانسان بود که گفتیم پس قیاس خلف درعکس [بطورغیر تام‌الصورة] مذکور است[3] پس لازم میآید که قیاسات مبتنی بود بر برهانهائی که حجیت‌آنها تمام نمیشود مگر بسبب‌آن[قیاسات][1] .

و بلکه حق[و صواب] این‌است که گفته شود در صحت[و درستی] اشکال بجز تنبه و اخطار ببال بامر دیگری نیاز نبودو ضوابط [جامع‌تر و در عین‌حال کمتر، بهتر و مفیدتر بوداز ضوابط و قواعدبسیاری که محتاج بتکلفات و اعتذارات سست بنیاد بود[4] .

فصل سوم دربعضی ازداوریها و نکته های اشراقی

و نظر در بعضی از قواعد تاآنکه[در خلال آن] حق از باطل باز شناخته‌شود و علاوه خود جاری مجرای امثله و نمونه‌هائی برای‌پارهٔ از مغالطات بود .

و [پیش از ورود دراین مبحث] باید مقدمه‌را یاد آوشده ، [وبرنگاریم]

۱- یعنی : کلما یصح بعض ب ج فیصح بعض ج ب .

۲- یعنی درشکل‌و لفظ، مرکب از دو قضیهٔ بعضیه‌است لکن در معنی و واقع کلی است .

۳- یعنی قیاس خلف در عکس وجود دارد لکن صورت و شکل‌آن تمام نیست یا ازآن جهت‌که مبتنی بر افتراض است و یا ازآن جهت‌که متعین نیست.

٤- و بطلان این امر قبلا بیان شد.

که درآن برای بعضی از چیزها، اصطلاحاتی بنهیم [تا بدان سبب راه وصول بمقصود هموار گردد] و خود مقدمهٔ باشد برای رسیدن به مقصود.

مقدمه

و آن مقدمه این بود: هرچیزی که ورا در خارج ذهن وجودی بود یا حال درغیرو بالکل شایع درآن بود، آنرا هیأت نامیم و یا بالکل و بر سبیل شیوع حال در غیر نبود آنرا جوهر نامیم، و در تعریف هیأت نیازی به قید «لا کجزء منه» نبود[۱].

زیرا جزء [هیچگاه] شایع در کل نبود و اما «لونیت» و «جوهریت» و امثال آنها بنا بر قاعدهٔ اشراق اجزاء خارجی نمی‌باشند چنانکه بزودی بیان خواهیم کرد. بنابراین نیازی بذکر قید [«لا کجزء منه»] بعنوان احتراز، ازغیرآن نبود پس مفهوم جوهر و هیئت معنی عام میباشد[۲].

بدانکه چون [استقرار ووجود] هیأت در محل بود [و پایدار بآن است] پس فی‌نفسه و در حد ذاتش نیازمند شیوع در محل بود پس این نیاز همچنان با بقاء آن پابرجاست و هیچگاه متصور نبود که پایدار به خود بود[۳] و نیز نتوان تصور کرد که از محل خود [بمحل دیگر] انتقال یابد زیرا در هنگام انتقال لازم است کـــه

۱- منظور رد بر تعریف مشائیان است که در باب عرض گفته اند « العرض ما یحل فی غیره لا کجزء منه» زیرا جزء یا مقدار ی است مانند نیم‌ذراع یا غیر مقداری‌است مانند - «لونیت» در سواد و «جوهریت» در انسان. جزء بمعنی اول با قید « شایعاًفیه‌بالکلیة» خارج - میشود و اما لونیت وجوهریت و جزآنها همچنانکه در متن بیان شده است، اجزاء خارجی نمیباشند بنا بر قاعدهٔ اشراقیان و این مطلب بعدها بیان میشود.

خلاصهٔ کلام آنکه منظور از چیزهائی که در خارج ذهن وجوددارد، چیزهائی است که ممکن‌الوجودند، نه واجب و منظور ازحال، حلول کنندهٔ و پراکنده در چیزی‌دیگر است. ومنظور ازهیئت عرض است. قطب ص ۱۷۱-۱۷۳

۲- منظور از عام کلی است. مراد بیان کلی‌بودن مفهوم و معنی جوهر و عرض است زیرا نفس تصور آنها مانع از وقوع شرکت در آنها نمی باشد.

۳- والا لازم آید که مادام که باقی است افتقار آن باقی نباشد.

[اولا] خود مستقل بحرکت بود[1] و [ثانیاً] دارای جهات[2] ومستقل به جهت بود[2] و [ثالثاً] مستقل بوجود بود[3].

پس لازم‌میاید که اورا بعدهای سه گانه باشد وبنا براین جسم‌بودنه هیئت، و جسم جوهری است که صحیح باشد که مقصود باشارۀ حسیه واقع شود و آشکار است که [چنین موجودی] از درازا و پهناو ژرفنا تهی نبود و حـال‌آنکه درهیئت هیچیک از اینها نبود پس هیئت وجسم متباین اند. و چون همۀ جسم‌ها در جسمیت [با یکدیگر] شریکند و [در رنگها] مانندسیاهی‌وسپیدی‌جدائی‌و افتراق‌دارند.

پس [درمیابیم که سیاهی و سپیدی] زائد بر جسمیت‌و جوهریت‌است وبنابراین متبایناند [4].

وبدانکه اشیاء [یعنی‌آنچه موجود در خارج‌است] منقسم میشوند بواجب و ممکن، ممکن چیزی است که از ناحیۀ ذات خود وجودش بر عدمش رجحان‌نیابد پس بناچار وجود او بسبب حضور علتش رجحان یابد و عدم‌آن بسبب عدم‌علتش پس بنابراین بسبب [وجود علت] واجب شودو [بعدم علت] ممتنع گرددودرهریک از دوحالت [وجودوعدم] همچنان ممکن باشد[5].

۱- زیرا معنی حرکت از محلی به محلی همین است.

۲ - زیرا نیاز به مامنه‌الحرکة و ماالیه‌الحرکة دارد.

۳- زیرا حرکت معدوم محال است پس اورا سه‌امر لازم است. حرکت، جهات‌ووجود و هرموجودی که بدین اوصاف باشد دارای ابعاد سه‌گانه است وجسم است پس عرض‌نیست و این خلاف فرض است.

٤- یعنی مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق که جسمیت اجسام و الوان و رنگهای آنها ـ باشد متبایناند.

خلاصۀ کلام‌آنکه هیئت از محل خود نقل نمیشود و نیازآن بمحل و شیوع درآن ـ همیشگی استو بالذات این نیاز با او هست و میان اجسام و اعراض تباین کلی‌است.

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و اگر چنانکه بعضی گمان کرده‌اند، وجود، ممکن‌را از امکان منسلخ کند و واجب کند درست‌باشد، لازم‌آید که عدم‌نیز آنرا ازعدم خارج کرده ممتنع کندودرنتیجه لازم‌آید که هیچگاه ممکنی‌نباشد[۱] و[این‌امر بدیهی‌است که] هر چیزی که وجودش وابسته به غیر است در هنگام عدم‌آن غیر هستی نیابد پس آن غیر را در هستیش مدخلیت است[۲] و بنابراین وجودآن فی‌نفسه ممکن است و ما ازعلت، آن خواهیم که بسبب وجودآن، وجودچیزی دیگر [بطور بتی] واجب شود و تأخر وجودش ازوجود آن‌متصور نباشد[۳]. و بناچار وجود شرایط و زول موانع نیز داخل درآن میباشد[۴].

زیرا اگرموانع برطرف نشودوجودممکن همچنان نسبت‌بآنچه‌علت‌آن فرض‌شده است بعنوان‌ممکن‌باقی می‌ماند[۵].

و هرگاه نسبت وجودبدانچه فرض‌شده است که علت‌آن باشدهمچنان نسبت

بقیه پاورقی از صفحه قبل

و- موجودات خارجی منقسم بدو قسم میشوند و الا با قطع‌نظر از وجود خارجی هرچیز منقسم به سه قسم میشود واجب. ممکن. ممتنع.

یعنی نه‌وجود آنرا ممکن میکند و نه عدم‌آنرا ممتنع میگرداند، منظور این است که‌ممکن در هیچ‌حال از امکان ذاتی خودمنسلخ نخواهد شد این‌امر اعتراض بر نظر مشائیان است که- گویند«الشیئی‌مالم‌یجب لم‌یوجدویامالم یمتنع لم ینعدم» شیخ اشراق گویددر هردوحالت(وجود و عدم)امکان ذاتی آن باقی است گواینکه مشائیان نیزهمین‌را گویند ولکن‌آن وجوب و امتناعی که‌گویند وجوب و امتناع بالغیراست‌و آن منافاتی‌با امکان ذاتی ندارد و قطب‌الدین‌هم همین معنی‌را تأیید کرده است.

۱- یعنی با این فرض لازم میآید که ممکن فرض نشود زیر هرامری که متصور شود یا درجهان خارج وجود دارد و یا وجود ندارد ویا این فرض آنچه وجود دارد واجب است و آنچه وجود ندارد ممتنع است.

۲- وهرچیزی که در وجودش غیری مدخل باشدممکن است فی‌نفسه.

۳- منظور بیان علت تامه است و این تعریف‌تعریف، علت تامه است نه ناقصه.

۴- یعنی داخل در علت تامه.

۵- زیرا اگر شرایط موجود باشد و لکن‌موانع برطرف نشود همچنان بحالت امکان باقی است و علت تامهٔ وجود تحقق پیدا نمیکند.

امکانی بماند و وجود و عدم آن رجهانی نیابد علیت ومعلولیتی در بین نخواهد بود[۱] و بازگشت این امر بدان نیست که عدم خود کاری انجام میدهد[۲]. و بلکه معنی دخول عدم در علیت این است که هرگاه عقل وجوب معلول را لحاظ کند آن معلول را بدون زوال مانع حاصل و تحقق پذیرنده نمی یابد [و این خود روشن است].

و علت را بر معلول تقدم عقلی است نه زمانی و گاه باشد که علت و معلول در یک زمان همراه [و با هم] باشند[۳] مانند «کسر» با «انکسار» که مثلا گوئیم «کسر فانکسر» نه برعکس.

و از جملهٔ اقسام تقدم، تقدم زمانی است[۴] و از جمله، تقدم مکانی و یا وضعی است چنانکه در اجرام[۵] و یا تقدم شرفی است بر حسب صفات اشرف[۶].

و جزء علت گاهی زماناً متقدم بر معلول است[۷] و گاهی متقدم به تقدم عقلی است و [عقلا متقدم است][۸].

و در اینجا امر دیگری هست که پارهٔ از مسائلی که ما در راه و درصدد بیان آنها هستیم برآن مبتنی بود[۹] پس گوئیم:

۱- یعنی مادام که علت تامه پدید نیاید و شرایط موجود و موانع مفقود نشود نسبت وجود بعلت مفروضش همچنان نسبت امکان است و علیت و معلولیت درکار نیست.

۲- یعنی اینکه زوال مانع را جزء علت دانسته اند و باین معنی نیست که عدم که زوال مانع باشد مستقلا علیت داشته باشد.

۳- این در صورتی است که علت و معلول هردو زمانی باشند که گاهی اینطور نیست مانند مجردات که زمان نمی باشند و بهرحال وجود معلول از علت تامه تخلف نخواهد کرد اعم ازآنکه زمانی باشد یا غیرزمانی. و تقدم علت برمعلول زمانی نیسب.

۴- مانند تقدم پدر بر پسر این نوع تقدم را تقدم بالطبع هم گویند لکن در اجزاء زمان

۵- تقدم مکانی مانند تقدم امام بر مأموم ووضعی مانند تقدم فلک زحل برمشتری، ظاهراً کلمهٔ «اووضعی» نارساست.

۶- یعنی تقدم بالشرف مانند تقدم معلم بر متعلم.

۷- مانند تقدم چوب بر صندلی که علت مادی است و مانند تقدم واحد بر اثنین.

۸- یعنی تقدم عقلی است نه زمانی مانند تقدم صورت و شکل صندلی بر وجود خارجی آن که علت صوری است.

۹- و بدین جهت واجب است که در همین مقدمه آن امر را نیز بیان و روشن کنیم.

بدانکه هر سلسلهٔ [از موجودات] که در بین آنها ترتیب باشد[۱] هرگونه ترتیبی که بود[۲] و آحادآنها در وجود مجتمع باشد، آنها را نهایت و پایان واجب است[۳] زیرا بین هریک ازیکان این سلسله و یکان دیگرآن که فرض شود، هرگاه عددی نامتناهی بود لازم آید که [نامتناهی] محصور بین حاصرین باشد و این امر محال است[٤] .

و اگر درآن سلسله دویکانی یافت نشود که [اعداد] مابین آن دو نامتناهی نبود[٥] پس لازم آید که هیچ واحدی نباشد مگر اینکه [اعداد] بین آن و بین هر- واحد دیگر درآن سلسله که فرض میشود متناهی بودو بنابراین واجب خواهد بود که تمام آن سلسله متناهی بود .

این برهان در بیان تناهی اجسام نیز جریان میابد [بدین بیان] که سلسلهٔ از از حیثیات مختلفه یا اجسام مختلف را فرض کرده[٦] عیناً برهان مذکور در آن جریان داده میشود، و نیز ترا رسد که که یک مقدار متناهی را ازوسط آن سلسله معدوم انگاری باینکه فرض کنی که [گویا] نیست و فرض کنی که دو طرف این سلسله- بیکدیگر پیوسته شده باشد[۷] [یا شود] .

یکبار اینطور می‌انگاری و بار دیگر ، سلسلهٔ فرض می کنی که آن مقدار[۸] -

---

۱- منظور شیخ شهاب بیان بطلان تسلسل و اثبات تناهی ابعاداست.

۲- چه وضعی باشد چنانکه دراجسام است یا طبیعی باشد چنانکه درعلل و معلولات است .

۳- و بنابراین درموجودات بدون ترتیب مانند نفوس ناطقه و غیر مجتمع الوجود مانند حوادث گرچه حوادث مترتب‌اند دروجود، برهان تناهی جریان ندارد.

٤- یعنی بین هردو واحدی که درسلسله فرض شود.

٥- یعنی متناهی باشد.

٦- فرض حیثیات مختلف هنگامی است که اثبات تناهی دریک جسم باشد و آنرا برهان حیثیات گویند.

۷- نخست فرض کنی که یک قسمت ازوسط حذف شده است وسپس دوطرفی را که بین آن دو، خلاء حاصل شده است بهم متصل کنیم .

۸- یعنی معدوم انگاشته شده است در سلسلهٔ اول.

مفروض همچنان در آن باشد بطوریکه گویا دوسلسله است ودر این صورت یکی از آن دورا در وهم بر دیگری منطبق میکنی و یا اینکه عدد هریک از آن دورا [در عقل] مقابل عددآن دیگر قرار میدهی (در صورتیکه از نوع اعداد باشد) در این صورت ناچار باید بین آن دو تفاوت باشد.

و این تفاوت در وسط نخواهد بود زیرا بفرض دوطرف سلسلهٔ نخست را بهم پیوستیم پس بناچار واجب است که این تفاوت در طرف باشد پس سلسلهٔ ناقص در طرف سلسلهٔ خود متوقف میشود وآن سلسلهٔ زائد بیک اندازه که متناهی است برآن دگر فزونی می یابد [و بدیهی است] که آن سلسلهٔ مفروض [نامتناهی] که بمقداری متناهی بر سلسلهٔ متناهی فزونی دارد خود متناهی بود[1] و بواسطهٔ همین برهان وجود تناهی در همهٔ ابعاد و علل و معلولات و جزآنها ثابت و روشن خواهد شد.[1]

حکومت در اعتبارات عقلی[2]

اطلاق [وحمل] وجود بر سیاهی و جوهر و انسان و اسب بیک معنی ومفهوم بودو بنابر این مفهوم وجود معنی معقولی بود که عام تر از هریک از آنها بود و همین طور است مفهوم ماهیت بطور مطلق و مفهوم حقیقت وذات و شیئیت بطور مطلق[3] و[از این جهت] مارا رسد که مدعی شویم[4] که اینگونه محمولات [بطور قطع] اعتبارات عقلی محض اند[4] زیرا اگر [فرضاً] وجود عبارت از مجرد سیاهی بود[5] قهراً به همان معنی بر سپیدی حمل نشود و نیز [متفقاً و معاً] بر سپیدی و جوهر حمل نگردد[6].

۱- این قاعدهٔ کلی است که «الزائد علی المتناهی بقدرالمتناهی متناه».

۲- درنزاع بین پیروان مشاء که گویند وجود ماهیات در اذهان واعیان زائد برماهیات است و بین مخالفان آنان که گویند وجود تنها در اذهان زائد برماهیات بود. از قطب ص ۱۸۲.

۳- یعنی ماهیت من حیث هی بطور غیر مقید وشیئیت و حقیقت وذات هریک بطور غیر مقید بمصادیق متعین.

۴- درنسخهٔ چاپ قدیم بجای فندعی فیدعی آمده است. قطب ص ۱۸۳.

۵- یعنی اگر تنها سیاهی بود.

۶ - این امور اعتبارات عقلی محض اند که در اذهان بر امور متعدد حمل میشوند نه در اعیان و بالجمله وجود نه بیاض است نه سواد ، نه جوهر ونه عرض و...

و اگر [وجود] اعم از جوهریت گرفته شود [و در عین‌حال دراعیان زائد برآن بود] در این‌صورت یا حال و حاصل در جوهر و قائم باو بود و یا مستقل بوجود و قائم بخود بود[1] اگر مستقل در وجود و قائم‌به خود بود لازم آید که جوهر متصف بآن نگردد[2] زیرا نسبت آن [وجود بنابراین فرض] به جوهر وغیر جوهر برابر بود[3] [بنابراین که مستقل بذات باشد] ونیز اگر فرض‌شود که‌وجود حاصل در جوهر باشد شکی نیست که [دراین‌صورت] حاصل برای آن میباشدوحصول خود عیناً همان وجوداست،پس گوئیم که‌وجودهر گاه حاصل باشد عیناًموجود خواهد بود[4] وهر گاه موجود بودن‌آن‌نیز بمعنی‌نفس وجود گرفته‌نشود[5] گوئیم که لازم‌آید که صدق وحمل‌موجود برنفس‌وجود وبر غیرآن‌بیک معنی‌نباشدزیرا [بااین‌فرض]مفهوم موجود در اشیاء «شیئی‌له‌الوجود» است ودر نفس‌وجود عبارت از خود موجود است وحال آنکه ما آنرا برهمه تنها بیک معنی اطلاق‌وحمل کنیم[6] .

سپس گوئیم هر گاه مثلاسوادمعدوم باشد قهراًوجود او حاصل‌نباشد و بنابراین وجودآن موجود نبود زیرا بر این فرض وجود آن نیز معدوم بود و باین ترتیب

۱- زیرا هرموجودی درخارج یا جوهر است یا عرض.

۲- زیرا قیام جوهر به جوهر محال‌است و علاوه نسبت‌جوهر به جوهرو عرض یکسان بود و اگر متصف بجوهر شود باید بتواند متصف بعرض شود و اگر متصف بـه عرض هم شود لازم‌آید قیام جوهربعرض .

۳- زیرا اگر جوهر باشد نسبت‌آن به‌همه جواهر واعراض یکسان بود و لازم‌آیدوجود جوهربالعرض باشد.

٤- زیرا حاصل‌عبارت‌ازموجوداست‌وفرض‌این است که‌وجود حاصل درجوهر است وهر موجودی‌را وجودی‌لازم‌است پس لازم‌میاید که که‌برای‌وجود،وجودباشد همینطور تابی‌نهایت و این‌ایراد بواسطهٔ فرض زائدبودن‌وجود برماهیت دراعیان پدید میآید.

٥- یعنی‌گفته شود که موجودیت آن و وجودآن یکی است.

٦- و بنابراین بناچارباید وجودراموجود گرفت چنانکه‌دراشیاء دیگر دراین‌صورت دچار تسلسل میشویم پس باید بگوئیم که‌وجود دراعیان زائد برماهیت نیست بلکه در اذهـان است .

هرگاه وجـود را تصور کنیم وحکم کنیم که موجود نیست لازم میآید که مفهوم وجود غیراز مفهوم موجود باشد[1].

سپس اگر بگوئیم که آن سوادی که معدوم انگاشتیم وجود یافت و وجودآن که حاصل نبود حاصل گشت در مییابیم که حصول وجود غیر از وجود میباشد ولازم می‌آید که برای وجود وجود باشد ونقل کلام بوجود وجود میکنیم و بدین نحو بطور بی‌نهایت ادامه میابد و [بیان‌شد که] اجتماع صفات مترتبهٔ نامتناهی‌محال است[2].

وجه دیگر: اینکه مخالفان این دسته که خود نیز از پیروان مشاءاندوجودرا فهم کرده‌اند و لکن‌شک کرده‌اند که آیاآن وجوددر اعیان‌حاصل است یانه همچنانکه

۱- این برهان برای بیان این معنی است که مفهوم موجود غیر از مفهوم وجود است و ضمناً شیخ دراینجا در مقام اثبات مطلوب که ناشی از فرض زیادت دراعیان است بین سواد و وجود مقایسه کرده‌است توضیح این عبارت این است که هر معنائی بجز وجود ممکن است از وجود منفک گردد و حکم شود که معدوم ’ست و مثلا در باب سواد باید گفت که میتوان آنرا معدوم فرض کرد زیرا هرگاه نفس ماهیت سواد ملحوظ شود حاصل در خارج نخواهد بود و میتوان آنرا عاری از وجود دانست زیرا سوادخودش‌خودش‌است فقط‌نمیتوان از آن سوادیت‌را سلب کرد لکن میتوان وجودرا ازوسلب کرد و سلب وجودازآن‌باین معنی‌است که تقررخارجی نیافته است درحال که‌این معنی‌در نفس وجود درست نیست‌و نتوان گفت که« الوجود لیس بحاصل» زیرا وجود «مابه‌الحصول» است‌همانطورکه نتوان‌گفت «الانسان‌هولاانسـان » پس - موقعی که‌گوئیم وجود سواد غیر حاصل‌است برای آن این معنی‌رامیخواهیم که سواد غیر ازوجود و موجوداست پس مامیتوانیم نفس ماهیت سوادرا ملحوظ کنیم وازو وجودرا سلب کنیم وبدیهی است که ماهیت سواد در خارج معدوم‌است سپس فرض کنیم که اولا سواد معدوم وجودیافت و سپس حاصل شد.

۲- با این مقایسه شیخ میخواهد ثابت کند که اگروجود امری عینی بود و درخارج بود ودر خارج زائد بر ماهیت باشد و تقرر خارجی داشته باشد باید موجود باشد درخارج و مابین آن و سایر اشیاء فرقی نباشد و لازم‌آید که حصول وجود غیر از خود وجود باشد و بالاخره برای وجود وجود باشدوتسلسل لازم‌آید و محظورات و ایرادات دیگرپس وجود امری اعتباری ذهنی است نه حصول خارجی. از قطب ص ۱۸۲-۱۸٤.

در اصل ماهیت[که اورا فهم کرده‌اند و شک کرده‌اند در حصول آن][۱] و بنابراین لازم آید که برای وجود وجودی دیگر باشد [وتسلسل محال لازم آید[۲]]وبا این بیان روشن شد [و این بیان مفید این معنی است] که در عالم وجود، چیزی که عین‌ماهیت آن وجودباشد[۳] نیست .

زیرا [با این فرض] پس ازآنکه مامفهوم آنرا تصور کردیم[و مفهومی را تصور کردیم که عین ماهیت آن وجود بود][٤] شک خواهیم کرد که آیاآن‌راوجودی [در خارج] هست یانه پس لازم آید که برای آن وجود دیگری باشد زائد بر آن و تسلسل لازم میآید[٥] .

۱- یعنی ماهیت‌را فهم کرده اند و لکن در وجودآن دراعیان شک کرده‌اند.

۲- این استدلال نیز برمبنای زائد بودن وجود است بر ماهیت دراعیان،طریق استدلال آنان این است که ما دو ماهیت‌را تعقل میکنیم عاری‌از وجود وچه بسا پس از تعقل‌درو‌جودش شک میکنیم و هردو امری که یکی ازآن‌دو تعقل‌شود و دیگری باآن تعقل،نشود مغایرند در اعیان پس وجود مغایر با ماهیت است و دراعیان زائد برآنست،این استدلال‌را مخالفان‌آنان رد کرده‌اند وگویند وجود غیر زائد است بر ماهیت دراعیان و الا تسلسل لازم‌آید، زیرا لازم‌آید که وجود نیز زائد بر وجود باشد به عین همان برهان، زیرا ماوجودرا فهم میکنیم مثلا مانند وجود عنقاء و شک میکنیم که‌آیا دراعیان‌هم حاصل است یانه و هرگاه دووجود یعنی وجودعنقا و حصول‌آن دراعیان یکی بود (یعنی وجود وجودآن) ممتنع بود که یکی ازآن تعقل شود و دیگری تعقل نشود بلکه مشکوك باشد و سپس نقل کلام بوجود وجود شود و وجود وجود، وجودو تسلسل لازم‌آید ازجملهٔ «و بنا براین لازم‌آید که برای وجود وجودی دیگر باشد»ردبر استدلال قسمت اول است که وجودرا زائد بر ماهیت میداند پس دراین وجه،استدلال پیروان فلسفه‌مشاء‌بیان شده است وسپس‌آنهارا ملزم کرده است‌باینکه‌اگر این استدلال‌درست‌باشدلازم‌آید که برای وجود وجودی دیگر و ... و البته این الـزام و ردهـم مـربوط بدستهٔ دیگـری از مشائیان است.

۳- یا وجود عین ماهیت آن باشد مانند(واجب‌لذاته) بنا برآنچه مشائیان گویند.

٤- یعنی مفهوم چیزی که وجود عین ماهیت آن باشد مانند واجب‌الوجود.

٥- منظور این است که که اگر استدلال مشائیان درست باشد در تمام موارد ایـن استدلال جریان مییابد حتی در واجب‌الوجود ولازم‌آید که اصولا در عالم‌وجودچیزی نباشد که وجود عین ذات او باشد. از قطب ص ۱۸۵-۱۸٦.

وجه دیگر ـ هرگاه وجود وصف ماهیت و[زائدبرآن] باشد[1] ناچار آنرانسبتی خواهد بود بماهیت وبرای آن نسبت وجود و [حصولی] خواهد بود در خارج[2] و برای وجود آن نسبت نیز نسبتی خواهد بود بدان نسبت و تسلسل لازم آیـد[3] .

وجه‌دیگرآنکه‌ـ هرگاه وجود حاصل‌در اعیان باشد وازطرفی‌جوهر نباشد[4] پس متعین‌است که هیئت در چیزی باشد[5] و با این فرض گوئیم‌نتواندنخست و مستقلا [تحقق] و حصول پذیرد و سپس محلش حاصل شود که [در نتیجه] قبل‌ازمحلش موجود باشد[6] ونیز نتواند که محل‌آن باآن موجود شود زیرا براین فرض لازم آید که محل باوجود وجود یابد نه بسبب وجود[7] و این امر محال است و باز نتواند کـه پس از وجود محلش موجود شود[8] و این خود ظاهر است .

ونیز هرگاه وجود دراعیان زائد بر جوهر باشد ناچار باید قائم به جوهر باشد[9]

١ـ و زائد بر آن باشد در اعیان بنا بفرض آنها ٢ـ بنابر رأی مشائیان

٣ـ تسلسل‌درنسبتها . ٤ـ چون بفرض آنها صفت برای ماهیت است و اوصاف، جواهر نمی‌باشند ٥ـ یعنی عرض حال در محل باشد زیرا هر ممکن موجودی‌یا جوهر است‌یا عرض . اگر جوهر نباشد عرض است و اگر عرض باشد بناچار باید یا قبل از محل یا بعد از آن و یا با آن باشد و هر سه امر محال است یعنی حصول وجود نمیتواند قبل از محل و یا بعد از آن و یا با آن باشد ٦ـ زیرا دراین صورت عرض نخواهد بود و حال اینکه فرض شد عرض است و محال است که عرض بدون محل تحقق یابد ٧ـ در حال که هر چیزی بواسطهٔ وجودموجود شود و با این فرض لازم‌آید که محل همراه وبا وجودموجود نشده‌باشدو لازم آید که برای ماهیت‌وجود دیگری باشد غیر ازآن وجودی که سخن مادرآنست از قطب ص ١٨٧ ٨ـ زیرا لازم آید که ماهیت قبل ازوجودش موجود باشدو لازم آید که وجود مقدم بر نفس خودباشد و یا اینکه قبل از وجود وجود دیگر باشد و تسلسل لازم آید. ٩ـ یعنی وجود عرضی است قارالوجود که اجزاء آن با هم جمع میشوند در وجود بر خلاف زمان و حرکت و فعل و انفعال و نیازی باعتبار تجزی نیست برخلاف کم و نیاری باضافت بامر خارجی در تصور آن نیست بر خلاف اعراض شش گانهٔ‌دیگر و هرچیزی که با این اوصاف باشد‌کیفیت خواهد بود

و[عرض باشد] ولازم آید که با این فرض بنزد مشائیان هم کیفیت باشد زیرا بر این فرض ازنوع هیئت قارۀایست که در تصور آن نیازی باعتبار تجزی و اضافت بامر خارجی نسبت چنانکه خود در تعریف کیفیت گفته‌اند[۱].

و نیز خود بطور مطلق حکم کرده‌اند که محل متقدم برعرض بود اعم از آنکه ازنوع کیفیات باشد یا غیر آن و بنا براین لازم آید که موجود متقدم بروجود باشد واین امر محال است[۲].

ونیز لازم آید که وجود مطلق اعم‌الاشیاء نباشد[۳] ولازم آید که کیفیت و عرضیت از وجهی اعم ازوجود باشد[۴].

و نیز هرگاه وجود عرض باشد ناچارقائم بمحل خواهدبود ومعنی اینکه پایدار بمحل است این است که موجود بمحل و در تحقق محتاج بآن باشد. و شکی نیست که محل موجودبوجود است پس دراین‌صورت دور لازم آیدو آن محال‌است[۵].

و کسی که در مقام اثبات زیادت وجود بر ماهیت دراعیان باین برهان متوسل شده‌است که هرگاه بماهیت چیزی از نوع علت ضمیمه نشود همچنان در عالم عدم باقی بماند سخت خطا کرده‌است[۶]

۱- یعنی بنابر تعریف خود آنها لازم آید که کیفیت باشد.

۲- زیرالازم‌آید که وجودمتقدم‌بر نفس خود باشد یا قبل از وجود وجوددیگرباشد.

۳- با اینکه متفق علیه است که وجود اعم اشیاء است وحال آنکه‌مقولهٔ کیف‌نتواند اعم اشیاء باشد.

۴- زیرا با این فرض کیفیت منقسم می‌شود بوجود و غیر وجود و همین طور عرضیت.

۵- زیرالازم‌آیدتقدم شئی برنفس‌خود وبرمتقدم علیه واین محال درصورتی‌لازم میاید که وجود دارای هویت عینی باشدپس وجود امری اعتباری است.

۶- برهان این است که اگر امری بماهیت افزوده نگردد از عالم عدم خارج نخواهد شد واگر امری بدان ضمیمه گردد آن امر وجود است ودر نتیجه آن وجود دراعیان‌حاصل برای اوست و مطلوب همین است،این برهان خطاست زیرا وجود امر اعتباری‌است و تقرری ندارد تا فاعل آنرا ضمیمه کند وفاعل نتواند افادهٔ وجود کند زیرا وجوداسری‌اعتباری‌است‌و بلکه‌آنچه فاعل افاده می‌کند،نفس ماهیت عینیه است. از قطب ص ۱۸۸ .

زیرا وی نخست ماهیتی‌را فرض میکند وسپس وجودی‌را بآن ضمیمه‌می کند و حال‌آنکه خصم‌را رسد که گوید:

نفس همین ماهیت عینی ناشی از فاعل است[۱] علاوه براین سخن به آن وجود زائد باز میگردد. باین‌بیان که که‌آیا فاعل بآن [وجود مفروض] چیزدیگری [که وجود دیگری باشد] افاده کرده‌است و یا همچنانکه بوده است هست[۲].

بدانکه پیروان مشاء گویند ما انسان‌را عاری ازوجود تعقل میکنیم ولکن آنرا عاری ازنسبت حیوانیت تعقل نمیکنیم[۳] و عجب این است که معنی نسبت حیوانیت‌بانسان‌نیست‌مگر موجود بودن حیوانیت درانسان،در ذهن یا درعین‌وبدین ترتیب‌درنسبت حیوانیت با‌نسانیت دووجودنهاده‌اند یکی‌برای‌حیوانیتی که درانسان است[۴] و دوم‌آنچه‌لازمهٔ وجودخود انسانیت است‌تاآنکه چیزی [بتواند]درآن‌یافت شود؛ یعنی لازمهٔ اینکه درآن چیزی یافت شودموجود بودن آنست.[لازمهٔ‌وجود انسانیت است].

وآنگهی بعضی از پیروان‌فلسفهٔ‌مشاء مدار همهٔ مباحث خودرا در بـاب الهیات بر وجودبنا نهاده‌اند[۵]. درحالیکه وجود گاه تنها برنسبت‌هائی که‌برای‌اشیا است اطلاق میشود[۶] چنانکه گفته میشود«الشئی موجودفی‌البیت»و یا «فی‌السوق»و

۱- نه وجود آن آنطورکه شما فکر کرده‌اید.

۲- اگر فاعل بآن وجود وجود دیگری‌افاده نکرده‌است پس همچنان‌در عالم‌عدم‌باقی است واگر افادهٔ وجود کرده‌است لازم‌آید که برای وجود وجودی دیگر باشد.

۳- و همین طورعاری از سایر نسبت‌ها نمی‌توانیم تعقل کنیم.

٤- لازمهٔ کون‌الشیئی فی‌الشیئی است.

٥- زیرا موضوع علم الهی بنزد آنان وجود است وهمین‌طور حقیقت واجب‌الوجود که مبدء همه ماهیت ممکنه و وجودات عرضیهٔ آنهاست.

٦- منظوراین است که وجود چگونه می‌تواند موضوع علم الهی باشد در حالیکه بـر معانی مختلف اطلاق میشود و در عین حال همهٔ آن معانی دراینکه اعتبارات عقلی اند یکسان و مشترک کند،آن نوع اعتبارات‌عقلی که مضاف‌بماهیات خارجی‌اند(مانند نسبت‌ها وروابط ذوات یعنی‌اطلاق‌بر این امور می‌شود.

و یا «فی‌الذهن» و یا «فی‌العین » و یا «فی‌الزمان» و یا «فی‌المکان» وبنا براین لفظ وجود با لفظ «فی» در همهٔ این موارد بیک معنی‌است[۱] .

و [نیز] وجود اطلاق میشود بازاء روابط چنانکه گفته میشود «زید یوجد کاتباً»[۲] والبته گاه اطلاق برحقیقت چیزی و ذات آن هم‌میشود چنانکه گفته میشود «ذات‌الشیئی و حقیقته و وجود الشییء و عینه و نفسه»[۳] پس در تمام موارد ـ [اطلاقات] بعنوان اعتبارات عقلی گرفته میشود و بماهیات خارجی نسبت داده میشود[٤] واین‌آن چیزی‌است که مردم‌از وجود می‌فهمند وهرگاه منظور از وجودبنزد مشائیان معنی دیگری‌است آنان‌خودملزمند که در [موقع بیان] دعاوی‌خودبیان کنند[٥] نه بآن نحوکه فقط گویند وجود ظاهرترین چیزها است و تعریف‌آن به چیزی دیگرروا نیست .[٦]

بدانکه وحدت نیز امری نیست که در خارج زائد بر شییء باشد و الا لازم آید که وحدت خود یک چیزی از چیزها و[واحدی از واحدها] باشد(متصف بوحدت) و لازم‌آید که برای‌آن نیز وحدتی باشد[۷] .

۱ـ دراینگونه‌مثالها اعتبارات عقلی‌که عبارت از نسبت‌شیئی‌است بازمنه و امکنه اضافه شده‌است بآنها و ازاین نسبت‌ها یعنی نسبت زمان و مکان‌بماهیات خارجیه‌تعبیر بوجود شده است .

۲ـ دراین مثال از نسبت‌محمول بماهیت خارجی یعنی‌سوضوع، بوجود تعبیر شده است « یوجد کاتباً» .

۳ـ دراین مثالها ازاضافه حقیقت و ذات که خود ازاعتبارات عقلی‌است بماهیت خارجی تعبیر بوجود شده است ، یعنی‌آن اضافه از اعتبارات عقلی است .

٤ـ وسپس ازاین اضافات باشیاء تعبیر بوجود میشود .

٥ـ یعنی معنائی بجز آنچه مردم‌از وجود میفهمند .

٦ـ زیرا آنچه اظهر اشیاء است امر اعتباری عقلی است که برای همه مفهوم است ومحال وممتنع‌است‌که درخارج تقرر یابد ایذان آنچه در بارهٔ وجود گویند فهمیده نمی‌شود و نباید به سخنان آنان توجه کرد مگر آنچه دردل دارند بگویند و ثابت کنند .

۷ـ یعنی لازم‌آید که برای وحدت نیز وحدت باشد زیرا فرض این است که آنهم شیئی است موجود و یکی از موجودات است‌وبرای‌آن وحدت‌است زیرا واحد یعنی امری که‌متصف به وحدت است .

و نیز گفته میشود «واحدوآحاد کثیرة» چنانکه گفته میشود «شیء و اشیاء کثیرة»[1] پس [گوئیم] هرگاه ماهیئت امری باوحدتی که برای آن هست دوچیز گرفته شود لازم آید که آنها دوامر باشند یکی وحدت وآن دیگر ماهیتی که برای آنست پس [لازم آید که] برای هریک ازآن دونیزوحدتی بودو... واز آن محالاتی ناشی میشود [بشرح زیر] .

۱- آنکه هرگاه بگوئیم که آنها دوامرند لازم آید که برای ماهیت بدون وحدت [و با قطع نظر ازآن] وحدتی دیگربود نقل سخن بدان شودوتسلسل لازم آید .

۲- لازم آید برای وحدت نیز وحدتی دیگر باشد [ونقل سخن بآن وحدت شود] ولازم آید اجتماع صفات مرتبهٔ غیر متناهیه (واین امر خود روشن است ونیا زبه بسط و تقریر ندارد) .

وهنگامیکه حال وحدت بدین سان باشد[2] پس عددنیزامری عقلی واعتباری خواهد بود زیرا هنگامیکه عدد مرکب ازآحاد باشد[3] ووحدت هم صفت عقلی باشد واجب است که عددهم چنین باشد[4] .

۱- یکی از دلایل براینکه لازم میآید برای وحدت وحدتی دیگر باشد جملات مذکوره است که دلالت دارد براینکه وحدت و کثرت عارض میشوند برطبیعت واحد همانطور که برشیئی واحد عارض میشوند واز همین جهت است که گفته میشود وحدة واحدة و وحدات کثیرة چنانکه گفته میشود شیئی واحد و اشیاء کثیرة .

۲- یعنی امر اعتباری عقلی باشد کثرت نیز امر اعتباری عقلی خواهد بود زیرا کثرت نیز مرکب از وحدات است وچون عدد عبارت از کثرتی است که از وحدات مجتمع شده است وغرض در عبارت بعد بیان این است که اعداد امور اعتباریند، از کثرت تعبیر به عدد کرده است .

۳- یعنی وحدات.

٤- بیان کردیم که منظور از عدد در متن همان کثرت است. و بنا براین عدد یعنی کثرت و وحدت از اموری هستند قائم بنفس که بوسیلهٔ آن معنی قائم بنفس، قلیل، کثیر، زائد و ناقص شناخته میشود.

وجه دیگر[1] اینکه هرگاه عدد اربعه مثلا عرض قائم بانسان باشد [دوحالت دارد] یکی اینکه در هریک ازاشخاص انسان«اربعیت» بطور تام وجود داشته باشد که این فرض محال ست[2].

حالت دیگر اینکه درهریک ازاشخاص مقداری از«اربعیت» باشد که در این فرض آنچه ازآن در هریک ازاشخاص است نیست مگر وحدت و... وبنابراین مجموع «اربعیت» را محلی بجز عقل نباشد زیرا درهر یک ازاشخاص انسانی نه بطور تام «اربعیت» وجوددارد، نه مقداری ازآن [یعنی وحدت] وبنا براین فرض «اربعیت» را بجز در عقل سوطنی نباشد [چنالکه وحدت را] و بدیهی است که ذهن آدمی هرگاه واحدی [ازآحادموجود] در شرق را با واحدی ازآحاددیگردرغرب جمع کند«اثنینیت» را لحاظ خواهد کردو هرگاه جماعت بسیاری را مشاهده کند قهراً عدد سه و چهار وپنج را برحسب نظراو که [چگونه برآنان ودرآنان واقع میشودوبالاجتماع نظرمی افکند] برمیگیرد و همچنین بر حسب نظر افکندن دراعداد، عددهائی مانند یک صد و چند صد ویکده و چند ده و جز آنهابر میگردد[3].

بدانکه امکان [هر] چیزی در عقل مقدم بروجود آن میباشد زیراممکنات نخست ممکن اند و سپس موجود میشوند و درست نیست که گفته شود نخست موجود میشوند و سپس ممکن، وامکان نیز بر امور مختلف بیک مفهوم اطلاق میشود و آن امری عرضی است ماهیات را و ماهیت موصوف بدان میگردد، پس امکان از اموری نیست که قائم و استوار بخود باشد و [نیز] واجب هم نمی باشد زیرا هرگاه وجود ممکن بذات واجب باشد لازم آید که قائم به خود بوده و درنتیجه نیازی باضافت بموضوعی نداشته باشد.

۱- وجه دیگر در بیان اینکه عدد امری اعتباری و عقلی است.

۲- زیرا لازم میآید که هر شخص چهار شخص باشد.

۳- یعنی اینگونه مراتب ازاعداد نظر اورا جلب کند و بنا براین اعداد امور اعتباری عقلی اند و تقرر خارجی ندارند.

پس [روشن شد که] ممکن بذات خود ممکن است وامکان‌آن قبل از وجودش تعقل میشود، زیرا مادام که نخست ممکن نباشد سپس آن موجود نشود، پس امکان آن نفس وجودش نبود و بدین ترتیب بازگشت و نقل سخن بامکان امکان او شود تا بی‌نهایت و این امر منجر بوجود سلسلهٔ ممتنعه شود به جهت لزوم اجتماع آحاد مترتبهٔ متسلسله[که محال‌است] .

و همین‌طوراست وجوب، زیرا وجوب صفت وجوداست واگر [فرض شود] که زائد بروجود باشد و پایدار به خود نباشد لازم‌آید که ممکن باشد پس اوراوجوبی باشد وامکانی پس اعدادامکانات و وجوبات او بطور مترتب به سوی‌بی‌نهایت[1] رودو وجود [بی‌نهایت محال لازم‌آید] .

و وجوب‌هرچیزی پیش ازوجودآن بود پس بنابراین [وجوب‌هرچیزی] نفس آن نبود[2]

زیرا[هرچیزی نخست]واجب میشودو پس ازآن موجودمیگردد نه‌آنکه‌نخست موجود شود و سپس واجب گردد[3].

و بنا براین لازم‌آید که برای وجود وجوبی باشد وبرای وجوب وجودی و همین‌طور سلسلهٔ دیگری ازتکرار وجود بروجوب و وجوب بروجودبطورنامتناهی لازم آید و این امر چنانکه پیش ازاین گفتیم ممتنع است[4].

وبدانکه لونیت سواد نیز بدین معنی نیست که دوامر باشد یکی لونیت‌و دیگرامری که واقع درخارج باشد زیراجعل لونیت‌را بعنوان‌لون‌بعینه همان جعل

١- زیرا براین‌فرض هریک ازوجوب و امکان ممکن‌میباشند بااینکه براین فرض‌برای هرممکنی وجوبی است و امکانی پس‌سلسله نامتناهی‌لازم‌آید در امور مترتبه . قطب‌ص ١٩٥ .

٢- زیرا آنچه سابق بر چیزی‌است نتواند نفس آن چیز باشد.

٣- زیراقبلا بدانستی که «الشیئی مالم یجب لم یوجد».

٤- یعنی بنا بر قول خصم این دو سلسله‌لازم‌آید زیرا بنابر قول اوموجودعینی است و ممکن است بااینکه بنا برآنچه گفته شد «مالم‌یجب لم‌یوجد».

سوادیت او باشد[1] و هرگاه برای «لونیت» وجودی باشد و برای خصوص«سواد» بودنآن نیزوجودی دیگرباشد روا خواهد بود که‌برای هریک‌ازخصوصیات‌دیگری که اتفاق افتد وبآن‌ملحق گردد[2]وجودی دیگر باشد.

زیرا [بنابراین فرض] تنها یکی از خصوصیات بعینه شرط‌تحقق«لونیت»نبود و الا با خصوصیت دیگری که مضاد یا مخالف‌باآن خصوصیت‌بود«لونیت»امکان نپذیرد پس جایز بود اقتران و تقارن همهٔ خصوصیات[3] بآن.

و نیز[گوئیم] هرگاه «لونیت»را وجودمستقلی بودباتوجه باینکه[بناچار] بایدهیئت‌بود،دراین‌صورت یا هیئتی‌بود در «سواد» که بناچار باید«سواد»قبل‌ازآن وجود یابد نه بدان[4] و یا اینکه هیئتی بود در محل سواد پس لازم‌آید که سواد دو عرض بود یکی لون‌و دیگری فصل آن بنابراین یکی نبود.

و اضافات نیزهمه اعتبارات عقلی اند زیرا مثلا«اخوت» هرگاه‌عرضی‌بود در شخص [لازم‌آید]که اورا اضافتی به شخص دیگر بود و اضافتی به محل خود و[معلوم‌است] که‌قهراًهریک از دو اضافات بجز آن د گر بود پس آن‌دوهم‌بالضرورة بجز « ذات « اخوت» بود ، زیرا هرگاه ذات او موجود فرض شود ، یک ذات بود با دو اضافت بدو شخص متغایر و بااین فرض چگونه آن‌دو اضافت توانندعین آن ذات باشند پس متعین است که هریک ازآن دو اضافت موجود دیگری بود و پس ازآن بازگشت و نقل کلام باضافت‌آن شود یعنی اضافت‌آن به محل‌و تسلسل ممتنع لازم‌آید، پس همهٔ اضافات اعتبارات و لحاظات عقلی هستند و عدمیات‌مانند

۱ـ یعنی جاعل که اورا لون قرار داده است بعینه اورا سواد قرار داده است.

۲ـ وچراخصوص سودرا وجود دیگری باشد. بلکه لازم‌آید باهریک از الوان وجود مستقلی داشته باشد بنا براین فرض و لازم‌آید لونیت یا هر خصوصیتی دیگر وجود دیگر داشته باشد .

۳ـ در نتیجه لازم‌آید بطور بی‌نهایت خصوصیاتی در تحققآن شرط باشد.

٤ـ پس لونیت بجز سواد است و امری است اعتباری.

سکون نیز ازامور عقلی هستند[1] زیرا سکون عبارت از انتفاء حرکت بود درامری که تصور حرکت درآن شود و«انتفاء» امری متحصل در اعیان نبودو بلکه امری بود معقول درذهن ، وامکان نیز امری عقلی بود پس بدین ترتیب لازم آید که همهٔ اعدام مقابل[2] امور عقلی باشند .

وبداز که جوهریت نیز از امور عقلی [اعتباری بود] و از اموری نبود که در خارج زائد بر جسمیت بود و بلکه جعل جسم عیناً جعل جوهریت آن هم بود، زیرا بنزد ما جوهریت نبود مگر همان کمال ماهیت شیئی بنحویکه دراستقلال و قوام وجودی خود بی نیاز از محل بود و مشائیان در تعریف آن گفته اند «جوهر موجودی بود لافی موضوع » و بدیهی است که نفی موضوع امری است سلبی و موجودیت امری است عرضی وهرگاه مدافع آنان گوید که:« جوهریت »امری دیگر است که خود موجود است ، دراین صورت[البته] شرح و اثبات این موضوع در مقابل منازع برای وی دشوار بود[3] و آنگهی هرگاه جوهریت امری دیگر باشد جزآنچه موجود در جسم بود لازم آید آنرا وجودی باشد «لافی موضوع »[4] وبنا - بر این آن هم موصوف به جوهریت بود و نقل سخن به جوهریت جوهر شود وبطور بی نهایت تسلسل لازم آید .

۱- چه آنکه اگر اخوت عرض باشد بحکم اینکه از مقوله اضافت است یک اضافتی هم به غیر خواهد داشت که آنهم عرض است پس لازم آید که دو عرض باشد، پس دو اضافت خواهد بود یکی آنکه عرضی است قائم به شخص خود مضاف دوم اضافت به شخص دیگر.

۲- یعنی عدم ملکه و منظوراز این امکان، امکانی است که در تعریف عدم ملکه آید و مثلا گفته می شود: سکون عبارت از عدم حرکت است دراموری که تصور حرکت درآنها ممکن بود.

۳-یعنی گوید: جوهریت بجز جسم است وجدای، از جسم امری دیگر هست که خودموجود است و جوهر است .

٤- یعنی نمیتواند این امر را ثابت کند که جوهریت جدای از جسم باشد و خود موجود باشد و در حقیقت بااین عبارت بر این نوع مدعیان طعن می زند .

پس [روشن شد که] صفات کلا منقسم بدوقسم میشوند یکی صفت عینی که اورا صورتی است در عقل مانند سواد و بیاض و حرکت. ودیگر صفتی که وجود آن در خارج نبود مگر همان وجود آن در ذهن و آنرا بجز در ذهن وجودی نیست و بنا براین وجود برای آن در ذهن بمنزلهٔ وجود غیر آن بود دراعیان مانند امکان جوهریت، لونیت و وجود و جز آنها ازآنچه یادآور شدیم[1]. وهرگاه برای چیزی در خارج ازذهن وجودبود باید وجودی که ازآن درذهن حاصل می‌شودمطابق بودباآن. اماآن چیزی که تنهادرذهن وجود دارد اورادرخارج از ذهن وجودی نبود تاوجود ذهنی آن باآن مطابقت نماید.

پس محمولات ازآن‌جهت که محمولاتندذهنی هستند[2] وسوادامری‌عینی‌است[3] و چون «اسودیت عبارت از چیزی است که «قام‌به‌السواد» پس جسمیت وجوهریت داخل درآن نبود.

و بلکه هرگاه فرضاً «سواد» بغیر جسم هم قائم‌باشد برآن اسود گفته میشود بنابر این‌اگرچیزی در«اسودیت» مدخلیت‌داشته باشدتنها امر عقلی اعتباری‌خواهد بود واگر چه «سواد»را وجود خارجی میباشد.

اما صفات عقلیه‌پس آنچه از صفات عقلی مشتق میشود و بصورت‌محمولات‌و [قضایا] در میاید مانند «کل جسم هوممکن».

آن نیز عقلی اعتباری بود بنا براین [ممکنیت وامکان] هرد و عقلی هستند بر خلاف «اسودیت» که گرچه‌آنهم‌محمول عقلی‌است لکن «سواد» امر عینی است و به تنهائی حمل بر جوهر نمیشود و [مثلا] هرگاه بگوئیم که «ج»هوممتنع

۱- یعنی صفاتی که تنها وجود ذهنی دارند مانند امکان، جوهریت، لونیت... وجود ذهنی برای آنها بمرتبت و منزلهٔ وجود خارجی است برای اشیاء دیگری که در خارج تحقق دارنـد.

۲- یعنی همهٔ محمولات فی حد ذاته و از آن جهت که محمولات اند اموری ذهنی اند و آنهارا در خارج وجودی نیست.

۳- باعتبار افرادش.

فی‌الاعیان » بدین معنی نیست که امتناع آن حاصل در خارج است[1] و بلکه امری است عقلی که یکدفعه بآنچه در ذهن است ضمیمه میکنیم و بار دیگر بآنچه موجود در خارج است و همین طوراست امور دیگری مانند آن[2].

و غلط در مثل اینگونه چیزها ناشی ازاین میشود که امور ذهنی اعتباری بعنوان موجود مستقل خارجی گرفته شود.

و چون بدانستی که امثال اینگونه چیزها که بر شمردیم مانند امکان، لونیت و جوهریت محمولات عقلی هستند پس بنا براین اجزاء ماهیات عینی هم نخواهند بود[3].

وچنین نیست که هرگاه چیزی محمول ذهنی باشد و مثلا مانند جسمیتی که محمول است بر چیزی[4] مارا رسد که آنرا در عقل بهرماهیتی که بخواهیم و پیش آید] ملحق کنیم و صادق هم باشد[5]. و بلکه بر چیزی حمل میشود که بخصوص

۱- در نسخهٔ بدل آمده است «لیس له امتناعاً حاصلا فی‌الاعیان» در متنی که اصل گرفته شده است « لیس معناه ان‌الامتناع حاصل فی‌الاعیان » قطب ۲۰۱.

۲- یعنی مانند امتناع . یعنی آنچه از صفات عقلی است وازآنها چیزی گرفته و مشتق شده باشد مانند: موجود. مظلم، ساکن که حکم آنها مانند حکم امکان و امتناع است که هم مشتق و هم مشتق منه عقلی‌اند برخلاف «اسود» که مشتق‌آن که «اسودیت» است گرچه عقلی است لکن مشتق منه‌آن یعنی«سواد»خارجی است و صدق وکذب دراینگونه امور مطابقت محمول است با خارج چنانکه « اسود » حمل بر زنجی شود باعتبار وجود سواد دراو وعدم‌مطابقت آن با خارج مانند اطلاق آن بر رومی لکن در قسم اول صدق وکذب آن بمطابقت و عدم مطابقت با خارج نیست زیرا ما بازائی در خارج ندارد و بلکه صدق‌آن‌بالحاق‌باوست‌بآنچه برای آن صالح است مانند الحاق سکون به جسم و حمل ساکن برآن‌وکذب‌آن بالحاق سکون است بغیر جسم و مثلا مانند الحاق آن به نفس و حمل ساکن براو.

۳- زیرا محال است چیزی که عقلی محض است موجود در خارج باشد.

٤- مثلا مانند حمل‌جسمیت بر حیوان.

٥- مثلا جنسیت‌را حمل بر ماهیت انسان کنیم زیرا کاذب استو بنا بر این‌اینگونه محمولات در عقل بر اموری حمل میشوند که صالح برای‌آنها باشد مانند جنسیت برحیوان.

صالح برای‌آن باشد و نه بر هر چیزی و همین‌طوراست وجودوسایر اعتبارات[1] .

* * *

فصل در بیان اینکه عرضیت خارج‌ازحقیقت‌اعراض است

پیروان فلسفهٔ مشاء گویند عرضیت خارج‌از حقیقت‌اعراض است‌و این گفتاری است‌درست‌زیرا عرضیت نیز ازصفات عقلی است .

بعضی ازآنان بر این‌امر چنین استدلال کرده‌اند که گاه باشد که انسان چیزی‌را تعقل کند و در عرضیت‌آن تردید نماید ولکن در [باب خارج بودن]جوهریت از جوهر چنین حکمی نکرده‌اند و خود نیندیشیده‌اند که هرگاه انسان در عرضیت چیزی‌تردید کند لازم‌آید که‌خودبه خود در جوهریت‌آنهم تردید کرده‌باشد و کیفیت بودن «سواد» نیز امری عرضی‌برای آن بوده واعتباری عقلی است .

و آنچه دراین باب گفته میشود که ما نخست «لون»را تعقل میکنیم وسپس «سواد» را گفتاری باطل‌وبدون دلیل‌بود و گویندهٔ رسد که گویدنخست تعقل‌میکنیم که این امر «سواد» است و پس ازآن حکم میکنیم که «لون» است و کیفیت است. و ما اصولا نیازی باین‌برهان‌ها نداریم زیرا این نوع گفتارها گفتاری‌است جدلی[2]. و عمدهٔ کلام دراین باب همان بود که گذشت.

۱- دراینکه اجزاء و ماهیات خارجی نمی باشند.

۲- شیخ اشراق بر این استدلال اولا اعتراض کرده‌است که تفاوتی بین جوهریت و عرضیت نمی‌باشد و عین همان استدلال درجوهریت نیز جاری‌است و از همین جهت است کـــه در پایان این نوع برهان‌را جدلی خوانده‌است که در یکجا بکار میبرندو در مشابه آن بکار نمی‌برند. و بعداً گوید این گفتارکه نخست لون‌را تعقل میکنیم و سپس « سواد » را برهانی نیست بلکه گفتار بدون دلیل است زیرا ما می‌توانیم بعکس بگوئیم .

حکومت دیگر دربیان اینکه [قواعد] مشائیان ایجاب میکند که هیچ‌چیزی شناخته وتعریف نشود .

زیرا [بنزد آنان] جواهررا فصولی بود مجهول و جوهریت‌را [نیز] بامری سلبی تعریف کرده‌اند[١] و نیز برای نفس ومفارقات عقلی [بنزدآنان] فصولی بودمجهول[٢] ونیز عرض ومثلا «سواد» راتعریف کرده‌اند باینکه «لون یجمع البصر»[٣] وجمع البصرمعنائی عرضی است[٤] و حال «لونیت» را نیز بشناختی[٥] و [بنا براین مقدمات] لازم‌آید که اجسام و اعراض اصلا متصور نباشد[٦]

و البته حال وجودرا هم که بنزد آنان اظهر اشیاء است نیز بشناختی[٧].

وبنابراین اگرفرض‌شود که تصور [معرفت] اشیاء بسبب لوازم‌آنها بود[٨] [گوئیم] برای‌آن لوازم‌نیزخصوصیاتی‌بود و مثل همین‌سخن درآنجا آیدواین‌امرجایز نبود زیرا

١- «شیئی لافی موضوع» و امر سلبی دلالت بر حقیقت چیزی که بوسیلهٔ آن تعریف می‌شود نمیکند.

٢- گویند مادام که دراین دنیا هستیم نمی‌توانیم به حقیقت آنها آگاه شویم وآنچه مانند ناطقیت وغیره فصول دانسته‌اند در حقیقت فصول نمی‌باشند بلکه لوازم فصولند که مجهولند.

٣- گفته‌اند: السواد لون یجمع البصر. رنگی است که جامع و قابض چشم است.

٤- یعنی عرضی‌است برای سواد وداخل در حقیقت‌آن نیست‌چه‌آنکه‌قبلا دانستی که‌سواد عبارت از لونیت وامر دیگری نیست که گفته شود آن امر دیگر «جامع بودن بصر» است .

٥- که امر اعتباری ع لی است.

٦- زیراد فصول آنها مجهول است .

٧- یعنی بیان شد که وجود امر اعتباری است و تقرری در خارج ندارد .

٨- یعنی به لوازم عرض تعریف و شناخته می‌شوند چنانکه در تعریفات رسمی نـه حـدی.

بر این فرض لازم‌آید که در جهان وجود هیچ امری شناخته نشود[۱].

و حق این است که «سواد» امری واحد و بسیط بود که [بخوبی] تعقل میشودوآنرا اجزائی‌دیگر که ناشنا خته بود نیست و [البته] برای‌آن کس که‌آنرا مشاهده نکرده‌است نتوان تعریف کرد و آنطورکه هست نمود وآن کسی‌هم که خود بدیده‌است بی‌نیاز از تعریف بود وصورت آن درعقل بمانند صورت آن درحس‌بود و اصولاامثال اینگونه‌چیزهاراتعریفی‌نبودو[نتوان‌تعریف کرد][۲] وبلکه گاه‌بود که حقایق مرکبه [که از حقایق بسیطه‌ترکیب یافته‌اند] بواسطهٔ حقایق بسیطه شناخته‌و تعریف می‌شوند مثل آنکه کسی‌حقایق‌بسیط‌راپرا کنده و متفرق تصور کند و سپس مجموع آنهارا بصورت هیأت اجتماعی درموضعی‌خاص‌و[درآنجا که گرد آمده‌اند]. بشناسد و تعریف کند[۳].

بدانکه همهٔ مقولاتی که مشائیان انگاشته‌اند[٤] از جهت مقولیت ومحمولیت اعتبارات عقلی هستند[٥] و در پارهٔ از آن‌ها مشتق منه آنها یعنی اموربسیطهٔ که محمولات ویژه‌ازآنها گرفته شده است نیزصفتی عقلی بود مانند مضاف[٦] و اعداد

۱- زیرا عیناً مسالهٔ دورو تسلسل دراینجا پیش می‌آید و نتیجه این میشود که در جهان هیچ امری شناخته نشود در حال که عقل سالم ازاین معنی امتناع دارد و جهان وجودهم این امر را نمی‌پذیرد.

۲- زیرا معرفت آنها ضروری و بدیهی است چون حقایق بسیطه‌اند و آنچه قابل‌و نیاز بتعریف دارد از حقایق مرکبه بود.

۳- یعنی در مورد اجتماع تعریف کند و شناساند که این امور متفرقهٔ متصوره عبارتند از مجموع باهیئت خاص اجتماعیه،در نسخهٔ کربن عبارت طوری دیگر است که معنی آن می‌شود در موضعی از موضعها آنرا تعریف کند.

٤- یعنی فلاسفهٔ مشاء.

٥- بیان شد که همهٔ مقولات،معقوله محمولات کلی‌اند پس از اعتبارات عقلی‌اند.

٦- مثلا «اب» و «اخ»بااینکه خود از اعتبارات‌عقلی‌اندابوت‌و اخوتی‌هم که‌ازآن‌دو مشتق می‌شود نیز عقلی‌اند منظورشیخ این است که پارهٔ از امور هم مشتق و هم‌مشتق منه آنها از اعتبارات عقلی‌اند چنانکه‌قبلا بیان شده است‌و پارهٔ از آنها چنین نیست مثلا « اسود » اعتبار عقلی است ولکن « سواد» عینی است نه «اسودیت».

بخصوص عددی [۱] چنانکه پیش ازاین‌بیان شد که [امر بسیطی که اعداد ازآن گرفته شده‌است که عبارت از وحدت باشدنیز اعتباری‌است عقلی].

و بطورکلی هرامری که اضافه داخل درآن باشد [نیز چنین بود][۲] و لکن‌پارهٔ از مقولات فی‌نفسه صفت عینی هستند و لکن دخول آنها در تحت‌اینگونه مقولات از جهت اعتبار عقلی‌بودن آنهاست‌مانند «رایحه‌و سواد» مثلا،زیرا کیفیت بودن‌آن‌دوعبارت‌از امری عقلی‌بودومعنای‌آن اینست که عبارت از«هیأتی»است‌ثابت چنین و چنان [۳] و اگر چه فی‌نفسه دوصفت عینی و متحقق درعین‌اند واگر بودن چیزی عرض‌و یا کیف و غیره امری بود [عینی‌و] موجود بوجوددیگربناچار سخن بدان بازگردد و تسلسل لازم آید بدان سان که گذشت.[٤]

حکومتی دیگر درابطال هیولی [٥]

مشائیان گفته‌اند ازطرفی‌جسم‌اتصال وانفصال می‌پذیردوازطرفی دیگرچون [حالت] اتصال [در عین حال] انفصال نپذیرد پس باید در جسم چیزی باشد که‌آن‌هم‌اتصال‌پذیرد وهم انفصال وآن هیولی است .

۱- بیان شد که وحدت مشتق منه اعداد است و اعتبار عقلی است منظور از مشتق و مشتق منه دراینجا این است که هرگاه تعقل شود،چیزی دیگر نیز ازاو تعقل شود چنانکه از تعقل«اب و اخ»ابوت و اخوت نیز تعقل‌میشود.

۲- یعنی محمول عقلی است هر مقولهٔ که باشد مانند مقولات این ، متی و ملک و وضع که صفات عقلی‌اند. از قطب ص ۲۰۵.

۳- آنچه در تعریف هریک آمده است...

٤- یعنی اگر کیف بودن و یا عرض بودن بجز خود آن چیز، چیز دیگری باشد موجود،تسلسل لازم‌آید.

٥- در شرح قطب است که حکومتی دیگر در فصل خصومت بین مشائیان که گویند جسم مرکب از هیولی و صورت است و حکمای اقدم که گفته‌اند جسم تنها عبارت از مقدار قابل امتدادات سه گانهٔ است. قطب ص ۲۰۶.

و گفته‌اند که «مقدار» داخل در حقیقت اجسام نبود زیرا همهٔ اجسام در جسمیت مشترکند و در مقادیر مفترق، دیگر اینکه جسم واحد بسبب تخلخل و تکاثف هم کوچک و هم بزرگ میشود[1] [این گفتار آنها مردود است] و ایراد میشود باینکه: اتصال بآن امری گفته میشود که بین دو جسم بود و[باستناد آن] حکم میشود باینکه یکی از دو جسم بدیگری پیوسته است و اتصالی که در مقابل انفصال است این بود و آنچه در جسم هست امتداد یعنی طول، عرض و عمق است و انفصال اصلا مقابل امتداد نبود و آنگهی چه گوئی در پاسخ کسی که [ادعا کند و] مدعی بود که جسم عبارت از مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه‌گانه پذیرد نه چیزی دیگری.

و اما گفتار گویندهٔ که: باستناد اینکه در پارهٔ از اجسام و مثلا مانند قطعهٔ از موم طول و عرض و عمق آن مبدل میشود گوید امتدادات سه گانه از جملهٔ اعراض اند، مجرد ادعا بود زیرا اگر [این مدعی] آن مقدار [متغیری] که در هریک از جهات مذکوره است عرض قرار دهد و عرض [بداند] لازم نبود که نفس مقدار هم عرض بود برای جسم یا عرض غیر قائم بذات بود[2] زیرا هر امری که درهنگام کشش به درازای آن افزوده گردد بناچار از پهنای آن کاسته میشود و همین طور هر جسمی که در جهت عرض پهن شود از طول آن کاسته شود پس بنابراین در هنگام کشش، پارهٔ از اجزاء آن که پراکنده‌اند پیوسته شود و پارهٔ دیگر که پیوسته است پراکنده شود پس کشش و رفتن اندازه‌ها[اندازه‌هائی که عبارت از جسم‌اند] در جهات مختلف البته بر سبیل بدل لازمهٔ آن بود ولکن هریک از این کششها

۱- پس مادهٔ واحدهٔ که قابل مقادیر مختلف است و بنا براین مقادیر اعراضند که حال در ماده‌اند یعنی از نوع اعراض حال در ماده‌اند.

۲- منظور این است که ممکن است نفس کشش و امتداد بهر سوئی با این قید عرض باشد و لکن ازاین امر لازم نمی‌آید که نفس مقدار عرض باشد.

که در جهات است عرضی بود متبدل ولکن‌جسم خود نبود مگر نفس مقدارثابت و امتدادات سه گانه متبدله عبارت اند از آنچه بر حسب کشش جسم و امتداد آن بسوی جهات مختلف مأخوذمیشود[1].

و اما گفتار آنان که گویند :

اتصال قبول انفصال نمیکند اگر منظورآنان از اتصال، اتصال بین دوجسم باشد درست است واما اگر منظور آنان ازاتصال، مقدار بود[نادرست است] و ما این امررا که مقدار [و اندازه] قبول انفصال نمی کند نمی‌پذیریم و [اصولا] بکار بردن‌اتصال‌بجای مقدار موجب مغالطه است [و ایجاد خطاو اشتباه میکند] زیرااین امرنوعی‌ازاشتراك درلفظ بود که ایجاد توهم‌میکند که مراداز اتصال‌اتصالی بود مقابل انفصال که انفصال آنرا تباه [و باطل] می گرداند.

و اما گفتارآنان که گویند:[همهٔ] اجسام در جسمیت مشترک اند و در اندازه هامختلف و بنابراین[مقدار] خارج از جسم بود نیز گفتاری بود[نادرست]و فاسد چه آنکه جسم‌مطلق در برابر مقدار مطلق بود و جسم‌خاص‌در برابر مقدار خاص .

واین سخن نبود مگر مانند سخن کسی که گوید : مقدارهای خاص در بزرگی و خردی‌مختلف‌اند و در مقدار و[ازآن جهت] که مقدارند مشتر کند پس افتراق واختلاف آنها به‌بزرگی‌و خردی نبود مگر بامری‌جزمقدار [وخارج ازمقدار] تا آنجا که فزونی مقدار بزرگی بر مقدار کوچک بامری جز مقدار بود زیرا هردو در مقدار مشترک اند و بدیهی است که این گفتار نادرست بود زیرا اگر مقداری بر مقدار دیگر فزون باشد جایز نیست که گفته شود آن فزونی به چیزی جز مقدار است زیراتفاوتی‌در مقادیر نبودمگر به مقدارخود پس تفاوت به‌نفس مقداریت‌بود و ازآن جهت که یکی اتم‌وآن دیگر انقص‌بود و این‌تفاوت‌عیناً بمانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و گرمای اضعف بود و ما از نور

۱- منظور این است که نفس مقدار ثابت است و کشش به جهات مختلف عبارت از امتدادات سه گانه است و البته این کشش‌ها اموری عرضی اند لکن این امر بجز نفس مقدار است .

اشد و گرمای اشد قصد نکنیم مگر شدت آنرا در قدرت و ممانعت و جزآن[1].

وشدت وضعف نور از جهت مخالطت و درآمیختگی بااجزاء ظلمت نبود زیرا ظلمت امرعدمی‌بودوظلمت رااجزائی‌نبود ونیز ازجهت‌مخالطت‌اجزاء مظلمه هم‌نبود[2] زیراسخن‌ما درنورمحسوس بود و درآن چیزی است که [از اشیاء و اجسام نیره] بر شیئی املس مثلا مانند آینه منعکس میشود و [بلکه شدت‌نور] عبارت‌از تمامیت وکمال‌آن بود در ماهیت پس بنا براین [افزایش] در طول‌هم نیز همین وضع‌را خواهد داشت و این طول [بخصوص] هرگاه بزرگتر ازآن دگر بود[بدین‌معنی کود] که این طول دردرازا و مقدار تمامتر وکاملتر بود ازآن دگر و بدیهی‌است که آن زیادت نیز طول بود و اگر ما این زیادت‌را شدت در طول ننامیم‌بدین‌سبب بودکه دراینجا[3] هم بآن مقدار که مماثل‌بآن‌مقدار دیگر است میتوان اشارت کرد وهم‌برزاید برآن، برخلاف «اتم‌بیاضاً]» که‌درآن این‌تفاوت‌بین دوطرف[اتم]نبود[4] و ازاین جهت جامع بین آنها[5]«اتمیت» قرار داده میشود نه «اشدیت»[6] و بهرحال نزاعی در نامگذاری [و اسامی]نبود

حاصل سخن اینکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق بود و اجسام خاصه عبارت از مقادیر خاصه اندوهمانطورکه اجسام در مقدار مطلق مشترکند و و دراندازه‌ها و مقادیر خاص مختلف و مفترق همانطور هم در جسمیت مطلق

۱- یعنی ممانعت از ضد خود.

۲- یعنی بحث در نور است ودرنور اجزاء مظلمه نیست.

۳- یعنی دراین مورد.

٤- منظور از طرفین‌اشد «بیاضاً و انقص بیاضاً»بودکه تفاوت بین آن‌دو طرف که‌زیادت بیاض اتم بربیاض انقص باشد منحصر نیست بر خلاف «اتم طولا وانقص‌طولا» که تفاوت‌بین آن‌دو منحصر است.

٥- یعنی هم در اتم بیاضاً و هم دراشد بیاضاً بین دوطرف حصری نیست لکن در اشد طولا وانقص طولا هست.

٦- ازاین جهت جامع،اتمیت قرار داده میشود که فکر میشود که اتمیت‌را بین دو-طرف حصری هست والا اتمیت واشدیت فرقی ندارد.

مشترکند و درجسمیات مخصوصهٔ مختلفه متفاوتند[۱]

و اما مسألهٔتخلخل و تکاثف حصول آن‌دورا بمعنی حقیقی مسلم نمیدانیم [ونمی‌پذیریم] زیرا تخلخل و تکاثف‌چیزی جز جدائی اجزاء جسم واجتماع آنهاو وارد شدن اجزائی لطیف بین اجزاء جسم [وبیرون‌آمدن اجزائی لطیف از بین آنها] چیز دیگری نبود.

و اما آنچه در بارهٔ قمقمه آوازدهده [واحیاناً منفجر شونده] گفته شده شده‌است که اجزاء ناری داخل در آن نمیگیرد گفتاری درست است[۲] و امااینکه شکاف قمقمه از جهت زیادت مقدار آب باشد چنانکه مشائیان گویند درست نیست و بلکه شکاف قمقمه بواسطهٔ حرارتی است که اجزاء آنرا از یکدیگر باز وگسسته میکند پس هنگامیکه شدت بیابد جوانب اجزاء بافتراق میل میکنند و جسم قمقمه ازاین امر ممانعت میکند ولکن میل بافتراق دائماًمدد گرفته فزون میشود .[۳]

وازطرفی‌در جای خودبیان شده‌است که‌خلاء محال‌است پس‌بسبب میل اجزاء بافتراق از یکطرف و امتناع خلاء از طرفی دیگر[۴] قمقمه منفجر و شکافته میشود نه بسبب حصول مقدار بزرگتر[۵].

۱- بر حسب اختلاف اجسام دراندازه.

۲-یعنی گفته شده‌است که این امر دلالت‌بر تخلخل حقیقی دارد زیراهرگاه پر از آب شود و منفذهای آن محکم بسته شود ودرآتش گذاشته‌شودو شدیداً گرم شود قهراً منفجر میشود واین انفجار بواسطهٔ زیادت مقدار آن در اثر دخول اجزاء ناری نیست و چون انفجار آن بسبب دخول نار نیست پس از جهت فرزونی مقدار آبی است‌که در قمقمه است به سبب ـ تخلخل و مطلوب همین است و چون این تردید منحصر باین مورد نیست بازهم گوید«واما الشتق»در حقیقت شیخ گوید سخن اول مشائیان درست است‌که اجزاء ناری داخل نمیشود و اما مطلوب آنها یعنی‌انفجار بسبب زیادت‌مقدار آب درست‌نیست.

۳- واین مدد از ناحیهٔ اشتداد گرمی و شدت سخونت است .

۴- باضافه نبودن جسم لطیفی‌که خلل اجزاءرامنسد‌کند آن خللی‌که بسبب تبدد پیدا شده است.

۵- که موجب اثبات تخلخل حقیقی شود چنانکه مشائیان گویند.

واما آنچه [در مقام اثبات مطلوب آنان] گفته شده است[1] که مثلا [اگر] قارورهٔ مکیده شود و بطور دمرو بررو، روی آب نهاده شود دراین حال باوجود باقی ماندن هوائی که درآن موجوداست مقداری ازآب واردآن میشود و [بدین ترتیب] هوا متکاثف میگردد، گفتاری بود نامسلم.

زیرا پس از مکیده شدن قاروره ممکن نیست که حکم شود باینکه در هنگام و رود آب در آن ، چیزی از هوای موجود درآن خارج نمی شود و بلکه برعکس دخول آب مقداری از هوای موجود داخل قاروره را بیرون میکند[2] وبرای آن منفذی باقی می ماند[3] و مارا نرسد که حکم کنیم باینکه مکندهٔ کوزه باندازهٔ که از هوای کوزه می مکد بکوزه باز نمیگرداند تا اینکه پس ازمکیدن تخلخل لازم آید و [ضبط

۱ـ یعنی برهانی دیگر که در باب تخلخل و تکاثف حقیقی گفته اند نیز باطل است تقریر برهان این است که اگر قارورهٔ مکیده بشود ودهن آنرابلافاصله برروی آب دمر کنند قهراً مقداری ازآب واردآن میشود درحال که در قاروره هوا موجوداست نهایت آن هوا متخلخل شده است اکنون آب واردآن شده و جای خلل و فرج را می گیرد درحال که قبل ازاینکه قاروره مکیده شودو مقداری از هوای آن بیرون شودآب واردآن نمی شد واین دلیل برتخلخل است که بعد ازمکیدن حاصل می شود.

۲ ـ نه از جهت تخلخل بلکه از جهت کثیف بودن آب از یکطرف . و بالاخره یعنی لطافت هوائی که مکیده شده است و در عین حال متسخن شده است بسبب مکیده شدن و دیگر انفعال آن از برودت ماء که موجب میشود آن هواء از مسامات قاروره خارج شود خلاصه اینکه در هنگام دخول آب هوای موجود از مسامات قاروره بیرون می رود و بنا براین میتوان گفت که در هنگام مکیدن، آن مقدار هوا که ازدهن قاروره خارج میشود از مسامات آن وارد قاروره میشود پس نه تخلخل است و نه تکاثف یعنی نه دخول آب موجب تکاثف هوای مانده میشود نه خروج هوا بواسطهٔ مکیدن موجب تخلخل میگردد .

۳ـ قطب گوید منظور او منفذی است که خروج هوارا مشکل نمیکند و لکن خود قطب قبول ندارد وآنرا ابعددانسته است. و در بیان مقصود شیخ گوید چنانکه مشاهده میشود از کوزه هائی که در آب فرو میرود هوا خارج میشود و علت این ، فرار کردن هواست و مقاومت هواست با آب در محلی تنگ که کوزه باشد و ازاین جهت آوازی که بقبقه است شنیده می شود.

کردن] اینگونه امور بسبب مشاهده برما دشوار میباشد[۱].

و حدس خواهی‌زد که هرگاه تخلخل بآن نحو که میگویند[بزیادت مقدار] متصور باشد تداخل اجسام لازم‌آید زیرا هرگاه مقادیر افزوده شوند و حال اینکه پیش ازازدیاد مقادیر، عالم کلا ملاء[۲] میباشد و از طرفی از ازدیاد مقادیر اجسام لازم نمی‌آید که مقادیر اجسامی دیگر که مباین‌وغیر آنهاست بدون سبب و علتی که موجب تکاثف شود نقصان پذیرد بنا براین بالضرورة تداخل لازم‌آید و این امر در هنگام طوفانهای‌آبی‌بزرگ[۳] روشن تراست.

اما قمقمهٔ آوازه‌دهنده[وشکافنده] که اعتماد آنان برآنست[٤] هرگاه پر فرض‌شود [جای این پرسش هست که]آیانخست به‌مقدار موجود درآن افزوده میشود و سپس منفجر میگرددو یا اینکه نخست منفجر میشود و سپس بمقدار آن افزوده می گردد.

هرگاه نخست قمقمه شکافته شود وسپس بمقدارآن افزوده‌گردد لازم‌آید که شکاف آن بسبب تخلخل نباشد بدان سان‌که آنان تعلیل کرده‌اندهمین‌طور است هرگاه انفجار وازدیادمقدار باهم واقع شود دراین صورت سبب انفجار چیز دیگری خواهد بود که مقدم برانفجار است نه تخلخل واگرنخست به‌مقدار افزوده شود [وسپس انفجار حاصل گردد] زیادت مقداروصحت قمقه جمع می‌شودوتداخل لازم‌آید[٥].

۱- یعنی قابل مشاهده نیست و یا مشاهده و ضبط آن دشوار است که مثلا بگوئیم هوائی از مسامات وارد نمیشود و یا مکندهٔ کوزه باندازهٔ هوائی که می‌مکد بنحوی دیگر اعطا نمی‌کند.

۲- یعنی قبل از مقادیر زائده یا قبل از ازدیاد مقادیر.

۳- یعنی طوفانهای آبی.

٤- در اثبات تخلخل و تکاثف.

٥- زیرا لازم میآید که ولو یک لحظه‌هم باشد بمقدار افزوده شود وهم قمقمه سالم باشد یعنی به حجم آن افزوده‌نشده باشد.

و اگر گفته شود که زیادت مقدار بالذات مقدم برانفجار[۱] بوددراین صورت در باب میل اجزاء بتفرق نیز ما همین رامیگوئیم[۲] [که میل اجزاء بالذات متقدم برشکافته شدن است] و ایرادآنهالازم‌نمی‌آید .

پس دراین صورت تخلخل جزبه تفریق اجزاء از جهت حرارت[۳] ووارد شدن جسم لطیفی مانندهوا در خلل آن نمی‌باشد بطوریکه هرگاه‌اجزاء بسوی‌افتراق میل کنند ومانعی ازاین امر ممانعت‌نماید هرگاه آن اجزاءرا قوتی باشد آن مانع‌را دفع کندوبسوی جدائی رود. واین گسستگی‌اجزاء درمتخلخلاتی مانند آب وجز آن از مایعات در هنگام تبخیر بخوبی احساس میشود هرگاه فرضاً اجزاء آنرامجدداً بهم به‌چسبانیم‌پیوسته می‌شود و بهمان مقدار نخست‌بازمی گردد،پس‌ازاین‌بیان ثابت‌شد که جسم‌عبارت از مقداراست‌و بمقادیر عالم‌اصلانه‌افزوده میگردد و نه ازآنها کاسته میشود وروشن شد که مثلا برای خردله، مادهٔ‌مستعدآن چنانی‌نیست که تمام مقادیر جهان‌را بپذیرد چنانکه مشائیان بدان ملتزم شده‌اند[٤]و[آنچه ما گفتیم] رأی و نظر حکمای نخستین و باستان است[٥] .

و آنچه گفته میشود[٦] که ممتد بودن و متقدر بودن خود از اموری است

۱- تقدم بالذات نه بالزمان.

۲- یعنی میگوئیم میل اجزاءبانفجار بالذات مقدم بر انفجار است و بنا براین، گفتار آنان درست نیست که گویند: میل اجزائی که در قمقمه است بافتراق و تفریق‌قمقمه اگر بعداز تفریق و یا با آن باشد لازم‌آید که تفریق بمیل نباشد و اگر قبل ازآن باشد خلاء لازم آید زیرا اجزاء موجود درآن متفرق باطراف میشوند و چیزی‌هم نیست که جای آنهارا بگیرد یعنی جای خالی را.

۳- درمتن چاپ قدیم للحرارة است و این درست است.

٤- ملاصدرا در تعلیقه گوید: هیچگاه مشائیان نگفته‌اند که خردله ازآن جهت که خردله است تمام‌مقادیر عالم‌را می‌پذیرد بلکه گویندآنرا استعدادی‌است که متعاقباًصورت‌های مختلف‌را پذیرد و رها کند.

٥- یعنی اینکه عبرت از مقداراست‌مطابق رأی‌حکمای‌اقدمین‌است‌نه امثال‌ارسطو.

٦- که مقدار زائد برجسمیت است نه نفس جسمیت.

که حمل بر جسم میگردد وبنا براین [امتداد ومقدار] زائدبرآنست سخن مستقیمی نیست زیرا هنگامیکه ما میگوئیم «الجسم متقدر» لازم نیست که مقدارزائد برجسم باشد[۱].

زیرا حقایق مبتنی بر اطلاقات نمی‌باشد[۲] چه‌آنکه دراطلاقات [عرفی] تجوزات بسیاری جریان دارد[۳].

و چه بساانسان در ذهن خود شیئیت را باضافهٔ مقدار برمیگیرد و [ملحوظ میکند] و میگوید «الجسم شیيء له المقدار» در حال که هرگاه‌به حقیقت امر رجوع کند چیزی را بجز نفس مقدار نمی‌یابد[۴] و هرگاه درعرف‌مردم‌این گفتار که گویند «بعد بعید» اطلاق گردد دلالت نمی‌کند که‌بعدیت در بعد امری بود زائد برآن بلکه این [اطلاق نوعی‌اطلاق‌عرفی] مجازی‌است چنانکه گفته میشود« جسم‌جسیم» و جایز است که گفته شود «الجسم‌ممتد» باین‌معنی که جسم‌را امتدادی است خاص در جهت معینی که حاصل آن باین امر باز میگردد که‌مقدار یامتوجه به‌جهات مختلف بود ویامتوجه به‌جهت‌معینی‌است وامثال این‌تأویلات [وتعویلات].

پس اینگونه مغالطات[۵] ایشان‌را از جهت اخذ اتصال بمعنی امتداد واز پارهٔ‌ازتجوزات دیگر حاصل‌شده‌است [ولازم‌آمده‌است] وناشی‌ازگمان‌آنان‌است باینکه امتیازوفرق‌بین کمال ونقص (چنانکه بین‌خط طویل و قصیر است) به‌چیزی‌بود زائد بر مقدار و حال اینکه این گمان نادرست[۶] است.

۱- لازمه‌اش‌این‌نیست که متقدر بودن زائد برجسم باشد باین دلیل که شیئی‌حمل بر نفس خود نمی‌شود.

۲- تااینکه از اینگونه اطلاقات حکم بمسائل علمی و حقایق کنیم.

۳- بسیاری از اطلاقات مجازی است.

۴- زیرا شیئیت زائد بر مقدار نیست و بلکه نفس مقدار است.

۵- یعنی مغالطاتی مانند الجسم مرکب من‌الهیولی والصورة وآنچه از مفاسد وتوالی فاسد بدنبال داشته و دارد.

۶- یعنی مغالطات‌و خطاهابرای آنان ازاین راه‌ها حاصل شده است یکی اینکه اتصال‌را بمعنی‌امتداد گرفته‌اند دوم‌اینکه اطلاقات مجازی‌را مورد اعتماد قرار داده‌اند سوم‌اینکه گمان کرده‌اند مابه‌الافتراق بین کامل و ناقص به امری زائد بر مقدار است . قطب ص۲۱۸.

حکومتی دراینکه هیولای عالم عنصری
عبارت ازمقداری‌است قائم به‌نفس خود

و چون درفصل پیشین تورا روشن شد که جسم جزمقدار قائم بذات خود چیزدیگری نبود بنابراین‌در عالم‌وجود، موجود دیگری‌نبود که تنهااو موجود بود و صور ومقادیر راپذیرد یعنی‌آن موجودیکه‌مشائیان آنراهیولای[اولی] نامیده‌اند[۱].

و آن [یعنی هیولی]بنزد آنان‌موجودی بود که فی‌نفسه متخصص بامری و چیزی‌نبود و بلکه‌تخصص آن بصورتها بود[۲]و حاصل آن باین‌بازمیگردد که هیولی موجودی بود نا معین و جوهریت‌آن عبارت از سلب موضوع بود از آن[۳] والبته این گفتارما که گوئیم‌هیولی موجود«مائی» بود همانطورکه گذشت[باین معنی است] که صرفاً امر ذهنی‌بود[۴].

وبنا برین‌آنچه‌را مشائیان‌هیولی‌نامیده‌اند امری موجود و متقرر در خارج‌نبود[۵]و بنابرقاعدهٔ که مقرر داشتیم‌جوهریت این‌نوع‌مقدارکه‌عبارت‌از جسمیت‌بود‌امری‌عقلی بود[۶]وهرگاه نسبت به‌هیآت متبدلهٔ‌برآن‌وانواع مرکبهٔ حاصل ازآن‌سنجیده وقیاس‌شود

۱- این برهان رد بر مشائیان است که گویند بجز صور جسمیه ونوعیه موجوددیگری بود که قابل صور مقادیر است وآن هیولی است.

۲- یعنی هیولی هیچگونه تخصص و نام ونشانی ندارد و بواسطهٔ صورتهای نوعیه و جسمیه تخصص یابد ونام ونشان یابد.

۳- منظور شیخ این است که حاصل تفسیر و تعبیر مشائیان از هیولی این می‌شود که هیولی عبارت از موجود مبهمی‌است یعنی موجود نامتعین‌و قبلا بیا نشد دراعتبارات عقلی که موجود نامتعین یا موجود «ما» امری عقلی و ذهنی است پس از سخن خود مشائیان و تعاریف آنها نسبت به هیولی درمیابیم که امر ذهنی است.

۴- و بنا براین یعنی بنا به تعبیرات خودآنها هیولی امر ذهنی است.

۵- بنا بر تعبیر خودشان در حالی که خود آنان باوجود اینگونه تعریفات گویند امر خارجی است.

۶- زیرا خود مشائیان گویند در هیچ موضوعی از موضوعات تقرر ندارد و بلکه‌خود شکل دهندهٔ هر امری‌است وچیزی‌است نا معین که صورت ها را علی‌التعاقب می‌پذیرد.

آنگاه [آن اعراض و انواع] هیولی نامیده‌میشود و بجز آن چیزی دیگر نبود [بنام هیولی] و بلکه‌باین اعتبار هیولی تنها همان جسم بود[۱].

حکومتی دیگر درمباحث وابسته به هیولی وصورت

و اینان [در بارهٔ] آنچه خود موجود فرض کرده‌اند و نام آنرا هیولی نهاده‌اند چنین اظهار کرده‌اند که: وجود هیولی بدون‌صورت ووجودصورت بدون هیولی متصورنبود وسپس چه بسا حکم کرده‌اند که صورت را مدخلیتی بود در وجود هیولی[۲] واغلب اوقات در [اثبات اینکه] صورت علت‌نا متعین است برای هیولی بر این معنی تکیه کرده‌اند که خلو هیولی از صورت متصورنیست و [البته] این برهان محکم ودرست نیست زیرا مانعی‌نیست که برای‌وجودچیزی لازمی‌باشد که بدون آن،ملزوم تحقق نپذیرد و در عین‌حال لازم‌نیست که آن لازم علت [ملزوم] باشد[۳].

سپس گوئیم: بعضی‌ازآنان دربیان آنکه که‌وجود هیولی‌بدون‌صورت‌متصورنیست [گفته‌اند] براین فرض یا هیولی بخش پذیر است که لازم‌آید که جسم باشد و بنا براین مجرد از صورت نباشد ویا بخش پذیر نیست بناچار باید بخش ناپذیر بودن‌آن لذاته باشد[۴] و بنا بر این انقسام براو محال باشد[۵] این برهان نیزنادرست

۱- درهرحال این امر که بنام جسم خوانده‌میشودیک امر عقلی است نه خارجی و نسبت باعراض و انواع مرکبه میتوان هیولی گفت وگرنه‌چیزی که‌خود استقرار خارجی‌داشته باشد نیست و بالاخره اگر دقت شود تنها یکه امر درعالم هست که جسم است وهیولی‌وجسم یک چیز بود .

۲- مشائیان گفته‌اند که جسم مرکب از هیولی و صورت است‌وصورت‌را علت هیولی دانسته‌اند و این امر هم درست نیست زیرا خالی نبودن صورت از هیولی دلیل براین نیست که قوام و وجود هیولی به صورت است.

۳- مانند زوایای ثلث برای مثلث ویا زوجیت برای اربعه که از لوازم آنها است و مثلا عرض چیزی لازمهٔ آنست و لکن علت او نیست و بلکه معلول آنست.

۴- یعنی در این هنگام که هیولی بدون صورت باشد.

۵- و این خلاف فرض خود آنها است که قائل به هیولی هستند

و نا استوار است زیرا هرگاه [هیولی] خارجاً نا منقسم باشد لازم نیست که عقلا هم نا منقسم باشد و بخش ناپذیری ، ذاتی آن باشد و بلکه‌ا متناع فرض انقسام درآن از جهت فقدان شرط قسمت است که‌مقدار باشد[۱].

وازجملهٔ براهین آنان[۲] [برتجرد هیولی ازصورت] آنکه هرگاه فرض‌شود که [نخست] هیولی‌موجودمجرد باشدوسپس درآن صورت حاصل‌شود [سه فرض‌توان کرد] یکی آنکه هیولای [مجرده] در تمام امکنه‌باشد دیگر آنکه‌موجودلافی مکان باشدواین هردو فرض ظاهرالبطلان است و سه دیگر آنکه در مکانی‌مخصوص باشد و حال آنکه همانطورکه‌در کتب مفصله آمده است هیولی‌را مخصصی‌نیست[۳].

وهرآینه گویندهٔ را رسد که بدانها گوید: امتناع حصول [هیولی] در مکان خاص‌ازجهت عدم مخصص‌است نه ازجهت‌محال بودن تجردآن‌ازصورت[۴] ونهایت چیزی که ازاین‌برهان لازم‌آیداین‌است که هرگاه‌عالم‌حاصل وموجود شودوهمچنان بطور هیولای مجرداز صورت باقی‌بماندهیچگاه‌پس‌ازآن لبس‌صورت وصورت پذیری برآن ممکن نبود زیرادر این‌هنگام مخصصی که آنرا[بمکانی دون‌مکانی دیگر]

۱- زیرا محال ست که لغیره باشد که صورت و توابع صورت باشد زیرا فرض این است که مجرد از صورت استو با این فرض ممتنع است چون بنا بر فرض، بالذات‌بخش ناپذیر است«و ما بالذات لا یزول»وگاه باشد که چیزی از جهت نفی شرطش ممتنع باشدآن شرطی که جز علت تامه است.

۲- یعنی برهان دیگر آورده‌اند برامتناع تجرد هیولی‌از صورت .

۳- زیرا بفرض اول لازم می‌آید که جسم واحدی در تمام امکنه باشد و بر فرض دوم لازم میاید که در هیچ مکانی‌نباشد و بر فرض سوم لازم میاید که هیولی متخصص بمکانی خاص بود درحال که خود گویند:نسبت هیولی به تمام مکانها یکسان است. حاصل سخن اینکه هرگاه هیولی نخست مجرد از صورت بود و سپس به صورت مقترن شود محال لازم آیـد و آن ترجیح بلا مرجح است و یا حصول در تمام حیزها یا در لاحیز و هر سه محال است پس«مقدم» که تجرد از صورت باشد محال است.

۴- یعنی از جهت امری عرضی است که عدم مخصص است نه آنکه ذاتاً محال‌است که مجرد بودن باشد.

تخصیص د هدوجودندارد ومحال بودن چیزی بسبب غیر، دلالت برمحال بودن آن فی نفسه ندارد، اینگونه مغالطات وخطاها ناشی ازاهمال اعتباراتی است که ملحق به چیزی میشود، بعضی لذاته وبعضی لغیره[1].

و نزدیک به برهان سابق است برهان آنان [دراثبات اینکه هیولی مجرد از صورت نتواند باشد] مبنی برآنکه هرگاه هیولی مجرد از صورت باشد یا «واحد» است ویا «کثیر»[2] [هرگاه «کثیر» باشد ومتصف به کثرت] بناچار کثرت مستدعی ممیزی خواهد بود واین [ممیز] بصورت [وتوابع صورت] خواهد بود[3] [وهرگاه] «واحد» باشد و [هیولی متصف به وحدت باشد] بناچار اتصافش بوحدت بمقتضای ذاتش[4] بود پس لازم آید که اصلا تکثر برآن ممکن نبود.

در این مورد گوینده را رسد که گوید «وحدت صفتی است عقلی که از ضروری بودن عدم انقسام هیولی لازم میاید[5] و محال بودن انقسام هیولی ناشی از انتفاء شرط انقسام میباشد وآن چنانکه پیش ازاین گفته شد مقداراست[6].

و چون ما ثابت کردیم که جسم بجز مقدار چیز دیگری نیست ازبحث در هیولی بی نیاز هستیم بجز اینکه غرض ما ازایراد اینگونه برهانها روشن کردن اشتباهات و لغزشهای مشائیان است[7].

۱- ملحقات بالذات بجای ما بالغیر و یا ملحقات بالغیر بجای ما بالذات گرفته شود.

۲- زیرا هیچ امری خالی از دو حالت وحدت و کثرت نیست.

۳- امتیاز کثرات وتحقق کثرت بصورت است.

۴- و اگر وحدت باشد بناچار باید اتصاف آن بوحدت مقتضای ذاتش باشد و والذاتی لایتخلف و بنا براین تکثر برآن نامکن خواهد بود لان ما بالذات لایزول. لکن عملا تکثر واقع است پس در هنگام تجرد واحد نیست.

۵- قبلا بیان شد که ممکن است چیزی از جهت انتفاء شرطش ممتنع شود.

۶- و بنابراین اتصاف هیولی بوحدت مقتضای ذاتش نیست تا اینکه تکثر برآن ممتنع باشد وبلکه بمقتضای غیراست وآن محال بودن انقسام است از جهت انتفاء شرط قسمت.

۷- زیرا این برهانها براین فرض است که جسم بجز مقدار باشد چنانکه مشائیان گویند و غرض ما بیان سهو مشائیان است در اثبات صورت جسمیه.

سپس اینان[مشائیان] صورتهای دیگری را[جزصورت جسمیه] برای هیولی اثبات کرده‌اند[1] و گفته‌اند که جسم خالی[از دو حالت ودودسته] نباشد یا قسمت وانفصال برآن ممتنع بودو یا ممکن بود [آن جسم که برآن قسمت ممکن بود] یا قسمت وتشکل وترك آنرا بسهولت می‌پذیردو یا[اینکه اینگونه چیزها را]بدشواری می‌پذیرد پس بناچار باید صورتهای دیگری باشد که مقتضی اینگونه چیزها باشد و جسم بآنها تخصص وویژ گی یابد [واین مطلوب مشائیان است دراثبات صورت نوعیه] .

و گوینده‌را رسد که گوید اینگونه مخصصات [که بآنها استناد کردید] کیفیاتند [نهٔ جواهر]اما در عناصر پس مانند رطوبت ویبوست و حرارت و برودت بودو اما در افلاک پس مانند هیات دیگر[2] بود .

وا گرپاسخ گویند که اعراض نتوانند مقومات و مخصصات جوهرباشند [وآنچه ما موردبحث قرار دادیم مقوم جوهراست[3]]جواب داده می‌شود که مقوم جوهر بودن این اموریکه شما صورت نامیدید اگر باین جهت باشد که هیچگاه جسم از بعضی ازآنها

۱- یعنی غیر از صورت جرمیه صورت دیگری را اثبات کرده‌اند که آنرا صورت نوعیه و طبیعیه نامند و گفته‌اند در وجود هیولی تنها صورت جرمیه کافی نیست زیرا همانطور که هیولی را مجرد از صورت نتوان تصور کرد جسم مطلق نیز وجودش متصور نیست زیرا هرگاه برای جسم مطلق وجودی باشد و حال اینکه جسم دو نوع است یکی اجسامی که انقسام برآنها ممتنع است مانند افلاك و بعضی ممکن است این قسم هم بر دو قسم است یکی جسم هائی که شکل و انقسام را بسهولت می‌پذیرند مانند آب وهواء و بعضی بسهولت نمیپذیرند مانند سنگ و غیره پس جسم مطلق خالی از یکی ازاین سه نیست و اگر جسم مطلق هریک ازاین سه ـ حالت را بپذیرد بناچار بمقتضای ذاتش باشدو بنا بر این همهٔ اجسام در خواص یکسان خواهند بودپس صورت دیگری لازم است که مقتضی این گونه خصوصیات و اشکال و حالات باشد و جسم مطلق در هرکجا بوسیلهٔ آن صورت متخصص به خصوصیت خاص شود و آن صورت نوعیه است .

۲- یعنی این مخصصاتی که بآن استناد کردید وفکر کردید که جواهرند، اعراضند و از مقولهٔ کیف‌اند .

۳- یعنی مجدداً ایراد کند و پاسخ گوید که کیفیات و اعراض دیگر مقوم جوهر نمی‌توانند باشند پس جوهرند نه کیف .

خالی نیست گوئیم خالی نبودن چیزی ازامری دال برآن نیست که آن[امرمقوم آن چیزوآن] چیز متقوم بآن امربودزیرا[بیان شد]که پارهٔ ازلوازم چیزهااعراضند[۱].

وهرگاه تقوم جسم بآنها ازآن جهت باشد که [این امور] مخصصات [ومقومات وجود] جسم اند [پاسخ دهیم که] شرط مخصص بودن این نیست که صورت وجوهر باشد زیرا شما خود اعتراف دارید که اشخاص هرنوع بعوارض متمیز میگردند و حال آنکه هرگاه این مخصصات نمی بود انواع وجزانواع مانند اصناف واشخاص موجود نمیشدند.

و نیز اعتراف کردید که طبایع نوعیه از لحاظ وجود اتم از اجناس اند[۲] و فرض وجود آنها بدون مخصصات متصورنیست واگر مخصصات جسم صورت وجوهر باشد بآن دلیل که وجودجسم بدون مخصص متصورنیست لازم آید که مخصصات انواع اولی واقدم بجوهریت باشند وحال اینکه چنین نیست.

پس جایزاست که مخصص [جسم مطلق یعنی صورت نوعیه] عرض باشد[۳] [نهایت آنکه] عرض گاه ازشرایط تحقق جوهر است چنانکه مخصصات درانواع عرض میباشند وتحقق [ووجود]نوع در خارج متصور نیست مگر بآن عوارض[٤].

۱ـ پاسخ داده می‌شود که مقوم جوهر نمی‌باشند و برهان شمابر اینکه اینگونه مخصصات مقوم‌اند یا عبارت است ازاینکه اینگونه امور و مخصصات همواره با آنها هستند که نادرست است زیرا بسیاری از لوازم امور هستند که همواره با آن امورند و مع ذلک مقوم آنها نمی‌باشند و بلکه اعراضند مانند مقدار، شکل که لازمهٔ اجسامند و یا اینکه منظور شما این است که اینگونه مخصصات مقوم جسم‌اند یعنی مقومات وجودی آن میباشند بازهم گوئیم شرط مخصص بودن این نیست که صورت و جوهر باشد چنانکه در مخصصات و ممیزات اشخاص و اصناف خود شما اعتراف دارید.

۲ـ از جهت اینکه اتم وجوداً است از طبایع جنسیه چرا چنین نیست؟ چون پارهٔ از مخصصات، اعراض و هیآت اند.

۳ـ یعنی جایز است که مخصص جسم مطلق که بنا برگمان مشائیان صورت نوعیه است عرض باشد.

٤ـ پاسخ این ایراد است که گفته شده است: مخصصات انواع تابع مخصص نوعی است، و هرگاه تخصص اشخاص نوع بآن مخصصات از اسباب خارجی باشد مقوم ماهیت نوعی نخواهد بود، گویدعین همین مطلب را در بارهٔ صور نوعیه میتوان گفت که صور نوعیه تابع ماهیت جسمیه است که اگر باسباب خارجی باشد مقوم و جوهر نیست.

واماآنچه دراین باب گفته میشود[۱] که حقیقت نوعیه نخست تحقق می‌پذیرد و سپس عوارض ازآن پیروی کرده عارض برآنها میشوند سخنی سست است زیرا طبیعت نوعیه مثلا مانند «انسانیت» هرگاه نخست حاصل گردد وسپس عوارض [وجودی] اورا پیروی کند لازم آید که نخست انسان بطور مطلق و کلی موجود شود وسپس تشخص پیدا کند و این امر محال است زیرا انسان هیچگاه موجود نمیشود مگر مشخص و [متخصص به شخصیات] و انسان مطلق اصلا در خارج تحقق نمی‌پذیرد و و اگر اینگونه عوارض از شرایط تحقق طبیعت نوعیهٔ انسان در خارج نباشد وآنچه مابه‌الامتیاز این شخص معین از انسان است از لوازم حقیقت انسانیت نباشد [چه عرضی و چه غیرعرضی] جایزخواهد بودفرض بقاء انسانیت مطلقه ولحوق عوارض بآن بدون ممیز ومخصص [۲] زیرا اینگونه عوارض که اشخاص نوع بسبب آنها مشخص و ممتاز میشوند از مقتضیات [و لوازم] حقیقت طبیعت نوعیه نمی‌باشد و الا درهمهٔ اشخاص یکسان می‌بود پس دراین صورت از ناحیهٔ فاعل خارجی خواهدبود[۳].

وباین دلیل که‌چون طبیعت نوعیه ذاتاًازاینگونه مخصصات بی‌نیازاست ما رارسد که وجود طبایع نوعیه‌را عاری ازعوارض فرض کنیم وحال آنکه چنین نباشد [پس ازاین بیان معلوم شد] که جایزاست که عرض شرط وجودجوهربودوبدین معنی مقوم وجودآن باشد[۴].

۱- در فرق بین ماهیت نوعی و جنسی است که ماهیة نوعی فی‌نفسه تام‌الوجود است و اگر مثلا نوع انسان منحصر در شخص او شود نیازی به ممیز ندارد و مانعی نیست که نوع آن منحصر در شخص باشد و بنا براین مخصصات آن ممکن است عرض باشدبر خلاف جنس،جواب میدهد که عین همین استدلال در ماهیت جنسی می‌آیدو اگرگفته شود که ماهیت جنسی تام‌الوجود نیست و در تمامیت خود نیاز به مخصصات دارد و باید مخصصات جوهر باشند تا موجب تمامیت آن گردند عین همین استدلال‌را در باب ماهیت‌نوعی نیز میتوان گفت .

۲- لازم‌آید که بتوان انسانیتی بطور مطلق فرض کردبدون ممیز یعنی که انسانیت مطلقه بدون ممیز قبلا وجود داشته باشد وبطور مطلق‌باقی باشد وعوارض بآن ملحق گردد.

۳- نه ناشی از متن طبایع نوعیه و جنسیه...

۴- یعنی شرط تحقق و تقرر آن در خارج باشد.

و آنگهی هرگاه جایز باشد که نخست انسانیت مطلقه حاصل گردد و سپس ممیزات ومخصصات ازآن تبعیت کند چگونه‌جایز نباشد که نخست جسمیت مطلقه تحقق پذیرد و سپس مخصصات بدنبال آن آیند و هر عذری در مورد جسم مطلق میآورید مثل آن در انواع[۱] هم‌آید

و سپس [گوئیم] شگفت‌آوراین است که بنابرآنچه مشائیان گویند«عقل» ازجهت‌تعقل امکان‌خودمقتضی‌حصول‌جسم است. و حال‌آنکه امکان وی‌بالضرورت عرض‌میباشد[۲] بنابرسیاق[وقیاس]مذهب‌خودآنان[۳] وهمچنین‌است[گفتارآنهادر]تعقل امکان[۴] زیراتعقل‌امکان بجز تعقل‌وجوب است‌زیرا هرگاه تعقل‌امکان و وجوب‌یکی باشد لازم آید که اقتضای آن دو نیز یکی باشد و حال‌آنکه چنین‌نیست[۵] وچون‌تعقل امکان بجز تعقل وجوب‌است. بنابراین هردو زائد بر ماهیت عقل‌اند وهردو برای‌او عرضی‌میباشندودوعرضی‌هستند در[وجوداو] وچون‌وجودداخل درحقیقت‌شییءنمیباشد[۶] بطریق‌اولی‌امکان ووجوب داخل در حقیقت شییء‌نمی‌باشد تاچه‌رسد که تعقل‌آن‌دو داخل در حقیقت شییء باشد، و چون تعقل امکان و وجوب عرضی‌میباشدو باعتبار آن دو تعقل [تعقل وجوب و تعقل‌امکان] یک جوهر مفارق و یک جوهر جسمانی حاصل میشود[۷] پس‌درست وصحیح خواهد بود[که بگوئیم] اعراض‌را بنوعی از

۱- زیرا از این جهت فرقی بین مخصصات انواع و جسم مطلق نیست.

۲-در ترتیب نظام‌آفرینش مشائیان گویند عقلی‌اول‌ذات مبدءالمبادی‌را تعقل‌میکند و ازاین تعقل عقل دیگر بوجود مآید و خودرا وامکان ذاتی خودرا نیز تعقل می‌کند وازاین تعقل،جسم بوجود میآید،شیخ اشراق گوید:امکانیت‌عقل امری عرضی‌است پس چگونه درآنجا عرض موجب حصول جسم است و علت آنست ودراینجانباشد.؟

۳- مشائیان امکان و... را عرض میدانندلکن شیخ‌اشراق‌امر اعتباری می‌داند غیر واقع‌در خارج.

۴- وقتی که امکان‌عرض باشد تعقل امکان بدو وجه وبدودلیل عرض است.

۵- زیرا بنا بر قول مشائیان مقتضای اول که تعقل امکان باشد جوهر جسمانی است و مقتضای تعقل وجوب آن جوهر غیر جسمانی است.

۶- چنانکه قبلا بیان شد که وجود امر اعتباری‌است.

۷- از تعقل امکان فی نفسه جوهر جسمانی و از تعقل وجوب بالغیر نفس واز تعقل ذات حق عقل دیگر صادر میشود. از قطب ص ۲۲۹.

علیت و یا اشتراط مدخلیتی‌است دروجود جواهر و مقوم وجود نباشد مگر هر آنچه بنحوی دروجود چیزی مدخل باشد.

و آنگهی آیا استعدادی که مستدعی وجود نفس است برای بدن از جهت مزاجی نیست که خود عرض است وآن از شرایط حصول نفس است؟ وآیا امتیاز نفوس پس از مفارقت از بدن بعضی از بعض دیگر باعراض نیست؟ پس درست خواهد بود که بگوئیم بعضی از مخصصات جواهر اعراضند و تخصص بآنها شرط حقایق وجود نوعیه باشد.

و شگفت این‌است که مشائیان خود جایزدانسته‌اند که حرارت مبطل‌صورت مائیه و عدم آن شرط وجود صورت مائیه باشد و هنگامیکه جایز است عدم عرضی، شرط [وعلت] وجود جوهری باشد چگونه جایز نباشد که وجود[عرض] علت یا شرط وجود جوهر باشد وآیا مقوم وجود بجز آنچه‌دروجود چیزی به نحوی مدخلیت دارد چیز دیگری میتواند باشد؟ ومشائیان خود اعتراف کرده‌اند که آنچه مستدعی صورت هوائی است «حرارت» است و بنا براین «حرارت» از جملهٔ علل حصول‌آن‌میباشد بااینکه خود عرض‌است، پس‌پاره‌از امثال‌اینگونه اغلاط ناشی‌از استعمال الفاظ است در معانی مختلف مانند لفظ صورت و جزآن[1] و پارهٔ دیگر [ازاینگونه اغلاط] ناشی‌ازاشتباه کردن «امری»است باسری که مثلافرض‌شودنسبت برهان ثبوت قاعدهٔ به مستثنی ومستثنی منه یکسان باشد[2].

۱- زیرا لفظ صورت بنزد مشائیان بمعنی جوهر مقوم بکار رفته‌است و نزد حکمای اقدم بمعنی عرض زیرا بنزد آنان هرچیزی که در محلی حلول کند عرض‌است چه‌آنکه وجود محل متقوم بدان باشد یانه و لکن هیولی بنزد حکماء اقدم‌بمعنی جسم مطلق‌بکار رفته است و نزد مشائیان بمعنی جوهر بسیط که جزء جسم است. قطب ص ۲۳۰.

۲- مانند «کل‌ماحل‌فی شیئی و قومیه‌وجود محله کالصورة فهو جوهر والا فعرض» زیراحجت ثبوت تقویم صورت همانطورکه بیان شد هرچه باشد نسبت بآن و مستثنی‌منه یکسان است یعنی نسبت آن ببعضی ازاعراض که‌قبول دارندو بعضی دیگر که‌قبول ندارندواین‌خود منشأ غلطاست.

بعضی ازمشائیان باین برهان متوسل شده‌اند[1] که دروجود آب، آتش وجزآنها، اموری وجود دارد که بوسیله آنها پاسخ از «ماهو» دگرگون میشود و آن امور - صورت اند[2] زیرا اعراض جواب از «ماهورا» نتوانند دگرگون کنند.

این برهان نیز درست و متین نیست. زیرا مثلا هرگاه از چوب کرسی ساخته شود در آن بجز هیآت و اعراض چیز دیگری حاصل نمی‌شود[3] و مع‌ذلک در هنگام پرسش «بماهو» از آن «چوب» گفته نمی‌شود و بلکه «کرسی» گفته میشودو همچنین است بطوریکه در محل خود مقرر شده‌است درخون صور عناصر محفوظ است و درآن بجز هیآت واعراض که باعتبار همان اعراض بصورت خون درآمده‌است[4] چیزی دیگر نیست وهرگاه از اشخاص آن به «ماهی» پرسیده شود پاسخ داده نخواهد شد که عناصر است و بلکه پاسخ [از پرسش بوسیلهٔ ماهی] «خون» بود وهمین‌طوراست خانهٔ که مشارالیه و [محسوس] است که هرگاه از ماهیت آن «بماهو» پرسیده شود. پاسخ داده نخواهد شد که «گل» یا «سنگ» است و بلکه پاسخ داده می‌شود که «خانه» است و بنا براین اعراض مغیر ماهو می شوند.

و عنوان حقایق غیر بسیطه از این لحاظ برحسب ترکیبات و اسامی آنها است[5] و اما بسائط را که قهراً اجزائی نیست که در مقام پاسخ پرسش از ماهیت

۱- یعنی برای اثبات جوهریت مخصصات اجسام عناصر.

۲- یعنی جوهرند زیرا اعراض موجب دگرگونی پاسخ «ماهو» نمی‌شوند وآنچه جواب به ماهورا تغییر میدهد جوهراست واز طرفی مخصصات جواب «ماهو» راتغییر میدهد پس جوهر است. بنابرفرض آنها

۳- در حال که مسلم پاسخ بماهو تغییر می کند پس بعضی ازاعراض نیز پاسخ از «ماهو» را تغییر میدهد.

٤- که باعتبار همان اعراض خون‌نامیده میشود و مع‌ذلک در پاسخ ازآن عناصر گفته نمیشود.

٥- یعنی ازاین جهت باید اشیائی که ازآنها مرکب شده استسورد لحاظ واقع شود چه اینکه اجزاء آن جوهر باشند بقول مشائیان، مانند جسم که مرکب از صورت و هیولی است یا اعراض مانند حرکت سریع که مرکب از حرکت و سرعت است یا مرکب از جوهروعرض مانند کرسی که مرکب ازچوب وهیأت خاص است و اختلاف درنامگذاری است که هر اسمی باِزاء چیزی نهاده شده است.

آنها به « ماهو » بسبب پارهٔ از اجزاء آن پاسخ دگرگون شود، و ضابطهٔ کلی در عنوان انواع مرکبهٔ اجتماع معظم اعراض مشهورهٔ آنها است [و بجز آن] بـه خصوصیات و اعراض دیگر توجـه نمیشود تا اینکه پاسخ از «ماهو» بسبب آنها دگرگون شود[1] یانشود.

از جمله براهین آنان این است که این‌صورتها جزء جوهرند و جزء جوهر، جوهراست[2]. دراین برهان مغالطه هست زیرا هرجزئی که ازیک جهت براو جوهر حمل بشود لازم نیست که خود آنهم جوهر باشد[3].

و مثلا از جهتی [و باعتبارماده] برکرسی جوهر حمل میگردد[4] و هیأتی که بوسیلهٔ آن «کرسوية» تحقق یافته است نیز جزء کرسی است ومع ذلک لازم نمی‌آید که جوهر باشد. و بلکه آن جوهری که از تمام وجوه جوهر بود تمام اجزاء آن نیز جوهر است زیرا جوهر بودن آن از تمام وجوه عیناً باین معنی است که تمام‌اجزاء آن‌جوهر است‌البته درصورتیکه برای‌آن جزئی‌وجودداشته‌باشد[5] و مثلا چه کسی پذیرفته است که آب و هوا جواهر محضه باشند[6] و بلکه آن دو از حیث جسمیت جواهراند و خصوص مائیت و هوائیت آنها بواسطهٔ اعراض بود. پس آب خود جوهر است و وجود آن بااعراض که جوهر نیست .

و اما گفتار آنان که صورت مقوم جوهر است و بنابر این خود نیز جوهر

۱- مانند کرسی که چوبی است که درآن هیأت واعراض خاص جمع شده است که بواسطهٔآنها کرسی شده است مانند شکل وامثال آن بر خلاف رنگ وامثال‌آن وبنا براین پارهٔاز اعراض جواب‌از «ماهو» را دگرگون می کند و پارهٔ دیگر نمی کند.

۲- یعنی برهانهای آنان بر جوهریت صورت.

۳- بلکه جزء جوهراست و با تبدل آن صورت مبدل میشود.

٤- دراینجا به‌صورت باعتبار ماده جوهر حمل میشود.

٥- پس آنچه از وجهی وجهتی جوهر است لازم نیست که همهٔ اجزاء آن جوهر باشد.

٦- یعنی از جمیع وجوه جوهر باشد.

است گفتاری است باطل[1]. زیرا جوهریت صورت از جهت وجود آن لافی موضوع است ووجودآن لافی‌موضوع عبارت ازعدم‌استغناء محل‌است ازآن‌وعدم استغناء محل ازآن عیناً عبارت ازمقومیت محل‌است بدان وبنا براین گفتارما که گوئیم که «صورت مقوم جوهر است پس جوهر است» در حکم این است که‌بگوئیم«صورت مقوم‌جوهر است پس مقوم جوهر است».

پس بابیانی که شدثابت شدکه جایز خواهد بود که اعراض مقوم جوهر باشند.

و ما از صورت دراین کتاب همان حقیقت بسیط نوعی را خواهیم اعم از آنکه جوهر بود یا عرض و در عناصر [این جهان] به جز جسمیت و هیآت چیز دیگری وجود ندارد و چون‌آن گونه صورتهائی که آنان‌ثابت کرده‌اند و گفته‌اند موجود نامحسوس‌است باطل گردیدآنچه دراین بین‌باقی‌می‌ماند کیفیاتی‌بود که قابل شدت و ضعف‌اند و شدید و ضعیف میشوند[2].

بدانکه آنکس که گوید: هرگاه حرارت شدت وضعف یابد چون تغیرواشتداد آن‌بسبب عوارض نبود پس‌به فصل بود سخت خطا کرده است‌زیرا[3] اصولا حرارت تغییر نپذیرد و بلکه آنچه متغیر شود و تغیر پذیرد محل‌حرارت بود آنهم به‌سبب تغیر اشخاص آن[4] وفارق و مابه‌الامتیاز اشخاص حرارت از یکدیگر نیز به فصل

۱- زیرا حد وسط مکرر نشده است وبلکه عین مقدمهٔ اول تکرار شده است بدون‌فائده و دیگر اینکه موضوع غیر از محل است، البته منظور در اینجا این است که وجود او لافی ـ موضوع مساوی باوجود او در محل است. یا مساوی بابی‌نیاز نبودن ازمحل یابی نیازنبودن محل است.

۲- بنابراین صورت جسمیه ونوعیه باطل است وبجز کیفیاتی مانندحرارت و برودت که عارض بر اجسامند چیزی دیگر بنام صورت وجود ندارد. قطب ص۲۳۳.

۳- یعنی اگر کسی‌گوید:اگر حرارت قابل شدت باشد بالذات قهراً اشتداد آن فی‌ذاته نتواند به عوارض بودپس به فصول بود وآن جوهر است. این برهان‌را شیخ نادرست میداند.

٤- پس ذات حرارت متغیر نبود وبلکه محل عروض آن متغیر بود بواسطهٔ تـوارد اشخاص حرارت. قطب ص ٢٣٤.

نبود[1] زیرا پس‌ازتغیر پاسخ پرسش به «ماهو» دراشخاص آن تغییر نمی کند و نیز تغییر درآنها به عوارض هم نبود[2] و بلکه در اشخاص حرارت به قسم سومی بود که عبارت ازکمالیت و نقص بود وماهیت معقولهٔ حرارت نیز[3] هم شامل اشخاص حرارت تامه می‌شود[4] وهم ناقصه علاوه بر این [گوئیم] پارهٔ ازتغییرات هست که منتهی به تبدیل‌ماهیت می‌شود[5] .

و اصولا سخن مشائیان در باب اشد و اضعف مبنی بر تحکم‌است زیرا بنزد آنان مثلا «حیوانی» [ازحیوانات] نتواند «اشدحیوانیة» ازحیوانی دیگربود[6] درحال که خود در تعریف حیوان گویند «جسمی‌است دارای نفس حساس و متحرك بالاراده» [وبنا براین تعریف] آن‌حیوانی که دارای نفس قوی‌تر بر تحریک بود و احساس و حواس وی زیادتر و قوی‌تر بود بدون شک حساسیت و متحرکیت دراو تمامتر بود و بنابراین قابل شدت و ضعف بود .

پس بمجرد اینکه عرف اطلاق نمی‌کند که فلان حیوان « اشد حیوانیت» بود ازآن دگر نمیتوان « اشدیت» آنرا منکر شد وهمهٔ گفتارهای آنان مبنی براینکه گفته نمیشود که مثلا این آب‌اشد مائیة بود ازآن دگر و مانندآن مبنی برتجوزات [واطلاقات] عرفی است و هرگاه اینگونه گفتارهای آنان پذیرفته نشود و ازآنان علت وچرائی دعاویشان پرسیده شودآنگاه‌است که سستی‌سخن‌آنان‌روشن‌می‌شود وما پس‌ازاین‌اعراض و هیآتی که ویژه هریک ازعناصر بود [وهریک ازعناصر به آنها

۱- مثلا حرارت شدید نوعی بود وضعیف نوعی دگر.

۲- یعنی درحرارت شدیده وضعیفه پاسخ یکی بود.

۳- وگرنه تغییری در نفس حرارت نخواهد بود.

٤-مثلا مانند حرارت کلی.

٥- مانند حمرة که بین سواد وبیاض است.

٦- براین مبنی‌که عرف اطلاق نمی‌کنددرحال‌که حقایق علمی مبتنی براطلاقات عرفی نیست.

۷- ومثلا میشود که گفت حیوانیت انسان شدید تر است از حیوانیت حیوانی که حواس اوکمتر و حرکت او ضعیف‌تر بود.

www.IrPDF.com

ویژگی یابند] باز نمائیم و خواهیم گفت و نمود که بجز آنچه بحس در میآید چیز دیگری در ماهیت ـ اشیاءنبود[1].

و مشائیان در اشیاء مشخصه اموری را ثابت کرده و [در مقام اثبات آن برآمده‌اند] که باآن گونه خصوصیات نه بحس درمی‌آید ونه درعقل[2] تا آنجا که حقایق امور و اشیاء معلومه بصورت معما و مجهول در آمده‌است والبته همچنانکه گذشت دراین مسأله حق با حکماء اقدم بود[3].

قاعده در ابطال جوهر فرد

از جمله اغلاطی که ناشی از اخذ مابالقوه است بجای ما بالفعل گفتار گویندهٔ این گفتاراست که :

هرجسمی تاآنجاانقسام‌پذیرد که نه در عقل ونه در وهم قابل‌انقسام نبود[4] و مبنای این گفتار را بر این برهان نهاده است که هرگاه جسم بطور بی نهایت منقسم شود لازم‌آید که جسم و جزء آن[5] از لحاظ‌مقدار برابر باشند زیرا باین فرض هردو درقبول قسمت بطور بی نهایت متساویند وبدیهی است که تساوی جزء با کل خود محال بود .

و لکن اینان ندانسته‌اند [و در نیافته‌اند] که این قسمت موجود بالفعل نبود[6]

۱- یعنی بجز کیفیات محسوسه واعراض درذات عناصر چیز دیگری بنام صورت نوعیه یا جسمیه نیست.

۲- مانند صور جسمیه ونوعیه در عناصر محسوسه.

۳- زیرا بنزد مشائیان و بنا بر تعریفات آنها تمیز فصول و اجناس و اعراض بیشتر و بلکه همهٔ آنها مجهولند و دانسته نمی‌شوند. منظور این است که ظاهر اشیاء معلوم وحقایق آنها مجهول است لکن مشائیان که گویند تعریفات حدی‌است وقائل به‌فصول وصور نوعیه و جسمیه‌اندطوری ترتیب داده‌اند که اصولا همهٔامور مجهول باشند وعلمی در دنیا نباشد.

۴- یعنی تا حدی رسدکه نه در عقل ونه در وهم قابل انقسام نباشد واین‌گفتار پیروان جوهر فرد است.

۵- مثلاکوه بایک ریگ از آن.

۶- چون برهان بطلان نامتناهی شامل امورموجود بالفعل میشود نه بالقوه.

و بلکه بالقوه است و برای این قسمت [مفروض] اعدادی بالفعل حاصل نبود[1] تا آنکه گفته شود که لازم می‌آید جزء مساوی با کل بود یا نبود[2] و آنگهی از شرایط نا متناهی بودن این نیست که دوامرنامتناهی متفاوت نباشند و بویژه آنگاه که نامتناهی بودن آنها بالقوه بود زیرا از باب مثال فرض مراتب عدد هزارها در عقل بطور بی نهایت ممکن بود و بدیهی‌است که فرض مراتب الوف مشتمل بود برصدهائی که اعداد آنها خیلی بیش از اعداد مراتب الوف است[3] و این تفاوت بقلت و کثرت خللی بنا متناهی بودن آن دو وارد نمیکند و بهرحال محال بودن وجود جزء لایتجزی برای جسم در عقل و در وهم ظاهر است[4] زیرا این جزء [مفروض] هرگاه در جهات واقع باشد قهراً[5] آنچه ازآن جزء بسوی‌جهتی قراردارد غیر ازآن طرفی است که بسوی جهت دیگر است و این خود انقسام است و نیز هرگاه برای جسم جزئی‌باشد « لایتجزی » اگر فرض شود که یکی از آن اجزاء بر«متلقای» دو جزء دیگر قرار گیرد چون «متصور نیست که همه آن جزء بر ملتقی بادو جزءمماس شود زیرا اگر چنین شود دراین هنگام لایتجزی نخواهد بود ونیز متصور نیست که؛ یکی از آن دومماس شود زیرا فرض این‌است که بر ملتقای هردو قرار دارد» پس بناچار جزء بر ملتقی بر قسمتی از هریک از آن دومماس خواهد بود ولازم‌آید که هرسه جزء منقسم شوند .و[وجود اومنقسم‌بهسه جزء شود] و نیز هرگاه یکی ازآن اجزاء بین دوجزء دیگر قرارگیرد اگر حاجب از تماس آن دوجزء گرددلازم‌آید که‌آنچه ازهریک‌ازآن دوباجزء وسط برخورد کند بجزءآن دیگر باشد و این خود انقسام است واگرحاجب ازتماس دوجزء واقع در دوطرف نگردد

۱- چون فرض این است که بالقوه قابل انقسام است.

۲- زیرا بالفعل منقسم نشده است.

۳- به ده مرتبت، اعداد صدها بیش ،مراتب اعداد الوف است.

۴- یعنی محال است که جسم شامل اجزائی باشدکه لایتجزی بود بلکه همچنان قابل انقسام به بینهایت بود.

۵- چنانکه قائلین بوجود جزء لایتجزی‌گویندکه دارای جهت‌اند زیرا جسم‌اند.

لازم‌آید که وجود وعدمش برابر باشد[۱] و لازم آید که در عالم حجمی وجود نداشته باشد ، واین امر محال[۲] است .

و چون متصور نیست که برای جسم جزئی باشد لایتجزی متصور نیست که برای هرچیزی که تابع جسم است حتی حرکت جزئی لایتجزی باشد زیراحرکت هم‌در مسافت واقع است.

و بنا بر این لازم آید که حرکت هم به‌تبع انقسام مسافت بطور بی‌نهایت انقسام پذیر بود[۳] .

قاعده درابطال خلاء

و چون بدانستی که در جسم چیزی که زائد بر مقدار باشد وجود ندارد بنابراین ممکن نخواهد بود که میان اجسام خلائی وجود داشته باشد[۴] زیرا عدمی و[خلائی] که فرضاً بین اجسام‌ست‌مقداری خواهد داشت درتمام‌قطرهای[۵] آن خلاء، وامتدادی که فرضاً گنجایش جسمی‌خاص رادارد ناچارزیادتر ازآن خلاء وامتدادی‌است که گنجایش جسمی کوچکتر از آن را دارد . پس‌لازم آید که آنرا طولی و عرضی و عمقی باشد و مقصود بالاشاره باشد پس جسم خواهد بود نه عدم چنانکه گمان کرده‌اند[۶] .

۱- زیرا عالم اجسام مرکب خواهد بود از تعدادی بسیار از همین اجزائی که بالفرض وجود وعدم آنها برابر است.

۲- وخلاف واقع است.

۳- آنچه متعلق است به جسم نیز منقسم شود بطور بی‌نهایت حتی حرکت زیرا حرکت واقع در مسافت است و مسافت جسم است وچون مسافت بطور بی‌نهایت منقسم میگردد حرکت نیز بتبع آن بطور بی‌نهایت انقسام پذیرد.

٤- یعنی ممکن نیست که بین اجسام بعد مفطور باشد اعم از آنکه بگوئیم عدم است یا امتداد است.

٥- برفرض اول که بعد مفطور و خلأ را امری عدمی بدانیم. قطب ص ٢٤٤.

٦- و بنابراین، فرض اینکه‌خلائی باشد و عدم باشد باطل است اما فرض دیگر که امتداد باشد که خود ظاهرالبطلان است.

و آنگهی هرگاه در خلاء [مفروض] جسمی واقع شود[۱] لازم‌آید که ابعاد خلاء و جسم بیک بعد تبدیل گردد[۲]. و تداخل لازم‌آید بنحویکه هریک با همهٔ آن دگر برخورد کند[۳] و این امر محال بود و چگونه محال نبود که دو مقدار با هم گرد آیند ومجموع آن‌دو بزرگتر از هریک ازآن‌دو نبود.

حکومتی در باب آنچه بربقاء نفس استدلال شده است

از جملهٔ اغلاطی که بسبب تغییر اصطلاح در هنگام توجه نقض [وبمنظور دفع آن‌نقض] واقع میشود این‌است که گفته میشود[۴] که «نفس تباه‌نمی‌شود» زیرا دراو قوت فساد و فعل بقاء نبود چه آنکه وی موجود بالفعل بودووحدانیة الذات بود[۵]. برگفتار اینان ایراد شده است که شما خود حکم کرده‌اید که مفارقات بااینکه بالفعل‌موجودند ممکن‌الوجودند[۶] وبدیهی‌است که هر«ممکن‌الکونی ممکن‌اللاکون بود» و بنابراین دراو قوت عدم بقاء نیز بود[۷].

بعضی ازآنان بدین ایراد [چنین] پاسخ گفته‌اندکه «معنی امکان در -

---

۱- اشاره بفرض دوم است که خلاء عبارت از عدم‌نباشد و بلکه عبارت از امتدادبود.

۲- چون فرض این است که خلاء امتداد است وجسم‌واقع درآنهم امتداد بود و دارای بعد است پس تداخل لازم‌آید.

۳- همهٔ‌مقادیر هربعدی بامقادیر بعددیگر درهم رود و مجموع دومقدار یک مقدار شود و این محال است.

٤- یعنی چون بربرهان آورنده نقض وارد میشود اصطلاح‌را تغییر میدهد که‌از نقض راه‌گریزی پیداکند واین نوعی از مغالطه بود.

٥- این برهان خاص نفس نبود بلکه بااین برهان هرامربسیطی که اورا قابلی نبود مانند هیولی وعقل معدوم نمیشود. تقریر برهان اینکه هرامری که از شأن آن بطلان بود لازم‌است قبل‌از بطلان درآن‌هم فعل بقاء بود وهم قوت ابطال وهرچیزی که باقی‌بود ودر او قوت بطلان بود بناچار برای او قوت بقاء هم بود زیرا بقاءآن واجب نبود لکن‌باقی بود پس هرگاه نفس بسیط و وحدانی است پس نتواندهم جنبهٔ فعل داشته باشد هم قوت.

٦- یعنی مشائیان حکم کرده‌اند.

٧- یعنی مفارقات که که ممکن‌الکون‌اند.

مفارقات این بود که وجود آنها وابسته به علل آنها بود بدان سان که هرگاه علت آنها معدوم فرض شود آنها نیز معدوم بوند نه بدان معنی بود که آنهارا فی نفسه قوت عدم بود[۱] البته این اعتذارات نادرست است زیرا توقف مفارقات برعلل ولزوم انتفاءآنها ازجهت انتفاء علل‌آنهاتابع امکان نفسی‌آنهابود[که امکان‌خاص است] .

پس چگونه [رواست] که در موقعی که ایرادی متوجه‌آن میشود تفسیر به چیزی شود که خود تابع امکان است[۲] پس از اعتراف باینکه واجب‌بالغیر ممکن فی‌نفسه بود وحال‌آنکه امکان‌نفسی‌اومتقدم بروجوب غیری اوست‌بنوعی‌از تقدم عقلی و[نیز اعتراف دارند] که همهٔ عقول ممکن بالذات اند و بذات‌خود مستحق وجـود نمی‌باشند .

و شگفت‌آور این است که [پاسخ دهنده] خود گفته‌است «کائنات فاسدات باوجود بقاء علل آنها تباه میشوند» بر خلاف مفارقات . واین حکم‌را بهمین طریق وبطورمطلق کرده‌است وحال‌آنکه‌این‌امربطور مطلق‌محال‌است‌زیرا علت مرکبه‌برای کائنات فاسدات بمانند علت بسیطهٔ در مفارقات بود درآنچه بازگشت آن بوجوب معلول‌آن بودبسبب وجوب علت آن تاآنجا که هرگاه علل مرکبهٔ کائنات‌فاسدات دوام یابد معلولات آنها هم دوام یابد . نهایت عملا دوام نمی‌یابد. و از جمله علل کائنات [فاسدات]استعداد محل آنها بود وانتفاء آنچه موجب بطلان آنهاست[۳] و بنا بر این کائنات [فاسدات تباه نمی‌گردند مگر از جهت انعدام جزئی از علت آنها نه از جهت فسادی که عارض بر جوهر آنها می‌شود.[٤]

۱ـ برخلاف کائنات فاسدات که‌آنهارا فی‌نفسه قوت عدم بود .

۲ـ یعنی چگونه ممکن‌است امکان در مفارقات درهنگامیکه‌الشکال‌متوجه‌آن میشود تفسیر شود بآنچه‌تابع‌امکان‌است‌و در عنصریات بغیرآن درحال که هم‌مفارقات‌وهم‌عنصریات در امکان وتوابع‌آن مساوی میباشند.

۳ـ یعنی‌استعداد محل وانتفاء موانع‌خود ازجملهٔ علل کائنات‌است. قطب‌ص۲٤۷ . بااینکه استعداد محل‌وانتفاء موانع ثابت و یکنواخت نمی‌باشند.

٤ـ بابقاء علل‌آنها چنانکه مشائیان گمان کرده‌اند. قطب ص ۲٤۷ .

و اصلح برای پاسخ گوینده این بود که بجای علت بطور مطلق، علت‌قیاضهٔ [که از نوع] مفارقات است ذکر میکرد، زیرا کائنات با وجود بقاء علل مفارقهٔ آنها منعدم میشوند لکن انتفاء آنها ازجهت انتفاء بعضی ازاجزاء علت است[۱].

و باز پاسخ گوینده‌را چنین شایسته بود که امکان مزبور را بقوهٔ قریبهٔ که عبارت از استعداد قریب است تأویل میکرد[۲] نه‌آنکه اصل امکان‌را ویا استحقاق وجودرا در مفارقات منکر شود[۳].

و [البته] اینجا محل تطویل سخن نیست و غرض‌ما تنبیه واشاره برجهت غلط ومغالطهٔ آنها است.

و از جمله حیله های مغالطی آنان در دفع اشکال گفتار آنان است که «وحدت در واجب‌الوجود سلبی است و معنای آن این است که بخش ناپذیر است»[۴] ودر غیر واجب‌الوجود ایجابی است وبه‌معنی‌مبدء عدد است [والبته] عددامری وجودی است پس‌مبدء آنهم وجودی‌است.

در این مورد گویندهٔ ر رسد که گوید این وحدتی که مبدأ عدد است وصف واجب‌الوجودهم میشود پس دراین‌صورت در پاسخ وی گوئیم:[۵] ذات قیومی واحد است وعقل نخستین درمرتبهٔ‌دومین اواست وعقل‌دوم در مرتبهٔ سومین اواست و عقل سوم در مرتبهٔ چهارم و چهام در مرتبهٔ پنجم [و بهمین ترتیب] پس ذات اورا آن هنگام[که با اعداد وجودی دیگر] لحاظ کنیم موصوف بوحدتی نمائیم که مبدء عدداست زیرادراین‌صورت آنهم‌یکی ازهمان اعداد بود در نتیجه [این-

---

۱- یعنی‌آن بعض که غیر علت عقلی‌است برخلاف مفارقات که جز علل مفارقهٔ - عقلی علل دیگری ندارد.

۲- یعنی‌آن قوهٔ‌که در حجت بقاء نفس ذکرکرد بهتراین بود که بمعنی قوهٔ‌که به معنی استعداد قریب است معنی‌میکرد و تأویل میکرد. قطب ص ۲۴۸.

۳- یعنی بگوید که مفارقات واجب‌الوجوداند پس منظورازانکار استحقاق وجود این‌است که قائل بوجوب آنها شود تا اینکه مدعای خودرا اثبات کند.

۴- صرف انه لاینقسم‌است.

۵- پاسخ به‌اصل مغالطه‌است نه پاسخ به: گویندهٔ‌را‌رسد.

اعتذار و تغییر اصطلاح] آنهاراسودی ندهد و بلکه حق مطلب همانست که وحدت عبارت از صفت عقلی بود نه غیرآن همچنانکه پیش از این بگفتیم.

حکومتی درباب مثل افلاطونی

از جمله اغلاطی که ناشی ازاخذ مثال چیزی بود بجای آن چیز، گفتار مشائیان بود در باب ابطال مثل افلاطونی [بدین بیان] که گویند: هرگاه صورت انسانیت و فرسیت و مائیت و ناریت‌مثلا قائم‌بذات خودباشند لازم‌آید که‌حلول هیچ امری از اموریکه باآن صورتها در حقیقت نوعیه مشارکت دارند در محلی متصور نبود[۱] و هرگاه یکی از جزئیات آن حقیقت نیاز به محل داشته باشد بناچار باید کل آن حقیقت نیز مستدعی محل بود[۲] و بنا براین هیچ یک‌ازآنها بی‌نیاز از محل نبود[۳].

در پاسخ اینان گویندۀرا رسد که گوید: آیا شما خود اعتراف نکردید که صورت جوهر در ذهن حاصل میشود و در عین حال عرض بود تا آنجا که گفته‌اید [برای یک چیز] دو وجود بود یکی وجود در اعیان و دیگر وجود دراذهان و زمانی که جایز بود که حقیقت جوهریه در ذهن حاصل شود و در عین حال عرض باشد جایز خواهد بود که در عالم عقول ماهیاتی باشد که قائم‌بذات خود باشد زیرا کمال آنها ذاتی‌است در عین‌حال برای‌آنها دراین عالم اصنامی‌است غیر قائم

۱- ترتیب برهان این است که افلاطون گویدبرای هرنوعی از انواع جرمیه در عالم حس، مثالی بود در عالم عقل که صورت بسیطۀ نوریه‌است و قائم بذات است و در محل نبود حال‌اگر این صورتها و مثلا صورت مائی‌و ناری‌قائم بذات خود باشندلازم‌آ د که همۀ صورتها قائم بذات خودباشند زیرا هرطبیعت نوعیه‌رایک‌اقتضاء بیش نبودواگر چیزی‌ازآنها نیاز به محل داشته باشد مانند صورت نوعیه منطبعه(بنابراین‌افلاطون قائل به‌دو نوع صورت است یکی صور مثالیه ویکی دیگر صور منطبعه) باید همه محتاج به محل باشند.

۲- چون عکس قضیه‌هم باید کلی بود.

۳- حتی مثل نوریه.

به‌ذات خود[1] زیرا آن اصنام کمال غیر خودند[2] وآن کمالی که آن ـ ماهیات عقلیه است برای آنها ودرآنها نبود[3] همانطورکه مثل ماهیات خارج‌ازذهن [یعنی‌جواهر][4] درذهن‌حاصل میشوند وقائم بذات خود نمی‌باشند زیرا در این‌حال کمال یا صفت برای ذهن‌اند و برای آنها آنطور استقلالی که ماهیآت خارجیه راست نبود تاآنکه قائم بذات خودباشند وبنابراین لازم نبود که حکم چیزی در مثال‌آنهم‌جریان یابد.

سپس [گوئیم] شما خود حکم کرده‌اید که وجود بر واجب الوجود و بر غیرآن بیک معنی واقع میشود [نهایت] در واجب‌الوجود وجود نفس‌ماهیت اوست و در غیر واجب‌الوجود عارض براو وزائد بر ماهیت اوست.

پس [دراین صورت] گوئیدهٔ را رسد که بشما گوید: بی نیازی وجود از ماهیتی که وجود بآن اضافه وافزوده میشود اگرازناحیه نفس وجودباشد بایددرتمام موجودات‌چنین‌باشد واگر ازناحیت امری زائد بر وجود باشد درواجب الوجود،این امرمخالف با قواعد خود شما خواهد بود و نیز تکثر جهات درواجب‌الوجود لازم آید[5] وبیان شد که این‌امر محال است.

و [بی‌نیاز بودن وجود واجب از ماهیتی که بآن قائم باشد] از این‌جهت نیست که وجود اومعلول‌علتی نیست وبلکه محتاج نبودن‌آن به علت ازاین‌رواست

۱- یعنی صور منطبعه و یا اصنام.

۲- یعنی کمال اجسام‌منطبعه‌اند که این صور منطبعه‌درآنهااست یعنی اصنام که صور منطبعه اند.

زیرا ماهیات عقلیه نوریه‌اند و قائم به خودند و تمامیت‌وکمالیت ذاتی دارند و چون اصنام‌آنها ناقص‌اند قائم به غیرند وآن کمالی که مثل دارند اصنام ندارند.

۳- یعنی آن کمالی که مثل‌دارند اصام ندارند.

٤- منظور این‌است که صورت ماهیات خارجی درذهن حاصل میشود ونعت ذهن‌اند ووجود خارجی ندارند.

٥- از جهت ترکیبی که‌ازوجودوامری‌دیگر لازم‌آید و درمحل خودبیان شده‌است که این امر محال است.

که واجب است و غیر ممکن[۱] و روا نباشد که وجوب به سلب علت تفسیر شود[۲] زیرا وجود واجب ازجهت آنکه واجب است بی‌نیاز ازعلت است[۳] سپس[۴] [گوئیم] اگر وجوبش زائد بروجودش باشد تکثر در وجودش لازم آید[۵] و نقل کلام بوجوب او که زائد بروجود اوست شود که صفت موجود است [بدین بیان که گفته میشود] اگر این وجوب تابع و لازم موجود باشد من‌حیث هوموجود شایسته است که در تمام موجودات این چنین باشد وگرنه باید [وجوب او از ناحیهٔ] علتی باشد[۶] واگر از ناحیهٔ نفس وجود باشد [نه تابع و لازم آن در این‌صورت] بازهم اشکال عیناً متوجه آن میشود[۷].

پس گفته میشود که هرگاه گفته شود استغناء آن از ناحیهٔ خود وجود بود شایسته است که درتمام موجودات چنین بود اگرپاسخ گفته شود که وجوب اوعبارت ازکمالیت و تمامیت و تأکد وجود او بود و همانطورکه مثلا «اشد اسودیت بودن این امر ازغیرش بامری زائد بر «اسودیت» نبود بلکه ازجهت کمالی بود که در نفس

۱- یعنی متصف بوصف امکان نیست بلکه بوصف وجوب است.

۲- که گفته شود: وجوب چیزی است که بی‌نیاز از علت باشد تااینکه «معنی واجب بودن آن بازگشت کند به غیر معلول بودن آن» تااینکه صحیح باشد که استغناء او ازعلت، معلل به غیر معلول بودن گردد زیرا وجوب، علت استغناء است چنانکه در متن گفته است. قطب ص ۲۵۳.

۳- و علت را نتوان بمعلول تفسیرو توجیه کرد.

۴- یعنی بعداز بیان اینکه استغناء او نه از جهت نفس وجوداست ونه از جهت امری زائد است ونه از جهت غیر معلول بودن است اگر بگوئید که پس از جهت وجوب اوست گوئیم:.

۵- یعنی تکثر دروجود او و تکثر در حق او محال است.

۶- و بیان شد که این امر در واجب الوجود محال است که از ناحیهٔ علتی دیگر باشد.

۷- یعنی این اشکال و اشکال قبل.

سواد وجوددارد و در عین حال زائد برآن نیست[۱] [ما نیز گوئیم] همین‌طور بودحال وجود واجب که امتیاز آن از وجود ممکن بلحاظ تأکد و تمامیت آن بود و خود در آنجا اعتراف کرده‌اید که جایز بود که برای‌پارهٔ از ماهیات تمامیتی بود فی‌ذاته که آنها را از محل بی‌نیاز کند و هم جایز بود که برای پارهٔ از آنها نقصی بود که آنهارا نیازمند به محل کند چنانکه در وجود واجب وغیر واجب[۲].

قاعده در جواز صدور بسیط از مرکب

جایز است که برای چیزی [بسیط وحدانی] علتی بود مرکب از اجزاء[۳] وکسی که جایز ندانسته است که‌علت شیيء [بسیطی] مرکب از دو جزء بود خطا کرده است[٤] و برهان واستناد وی این بود که اگر امری وحدانی بود[٥] یابنحو مستقل وبا کلیت خود بهریک‌ازآن‌دونسبت‌داده میشود که محال بود[٦] زیرا چیزیکه به یک امر استوار شود در ثبات او نیاز به چیزی دیگر نبود[٧] و یا اینکه هریک از آن دورا بطور انفراد درآن امر وحدانی‌اثری نبود دراین صورت جزء علت نبود[۸] و یا اینکه هیچ یک از آن دو را اثری درآن معلول بسیط وحدانی نبود در این صورت، علت چیزی دیگر بود بجز مجموع آن دوویااینکه هریک‌ازآن‌دو درمقداری

۱- بدیهی‌است که این امر نظر شیخ شهاب‌الدین‌است که قائل باصالت ماهیت‌است.

۲- ومثلا مثل نوریهٔ افلاطونیه فی‌ذاته دارای‌تمامیت‌است و بی‌نیاز ازمحل وصور عنصریهٔ ناقص‌است و محتاج به‌محل.

۳- چنانکه درسلسلهٔ عقول بعضی ازعقول صادرازچند عقل اند چنانکه بیاید.

٤- یعنی کسانی که گویند جایز نیست که یک علت دو جزء داشته باشد یا برای علت امری بسیط دو جزء باشد البته مسامحه شده‌است یعنی برای یک امر بسیط دو علت باشد

٥- منظور معلول وحدانی است.

٦- یعنی اگر آن معلول وحدانی، معلول یکی از علل باشدبالکل‌نیازی به انتساب بآن علت دیگر ندارد.

۷- زیرا تحصیل حاصل است .

۸- و این خلاف فرض است پس علت یکی از آنهاست.

از معلول اثر کند و برای هریک مقداری از اثر بود لازم آید که معلول وحدانی بسیط نبود بلکه مرکب بود.

و این مغالطه ازاین ناشی شده‌است که اینان گمان کرده‌اند که اگر برای هریک از دو در معلول بسیط مقداری از اثرنبود لازم‌آید که هریک از آن دو جزء علت نبود[1] و بطلان این گمان روشن است زیرا جزء علت یک‌امر وحدانی به تنهائی‌وبه‌خودی خود درمعلولی که مربوط بآن بودبنفسه اثر نکند وبلکه مجموع آن‌اجزاءرا باقید مجموعی اثری بود وحدانی وآن اثروحدانی عبارت ازهمان معلول وحدانی بود و همانطور که اجزاء علت امری که دارای اجزاء مختلفة الحقیقة بود نه هریک مستقلا مقتضی معلول بود و نه لازم بود که مقتضی جزء معلول بود پس[2] همچنین بود اجزاءعلتی که از یک نوع بود[3].

زیرا مثلا هرگاه هزار نفر انسان چیز سنگینی‌را حرکت دهند با یکنوع - حرکتی که مضبوط بزمان ومکان خاص بودازاین امرلازم نمی‌آید که یکی ازآنها هم بطور انفرادی بتواند آن چیز سنگین‌را حرکت دهد باندازۀجزئی ازآن حرکت کل و بلکه گاه بودکه اصلا نتواند حرکت دهد.

و اما آنچه گفته شده‌است که اگرجسمی[فاقدمیل] وبدون میل بود حرکت قسری نپذیرد زیرا اگر [چنین‌جسمی]قبول حرکت قسری کند بناچارفرض می‌شود که نیروئی خاص آنرا درمسافتی و زمانی بحرکت خواهد آورد[4] و در همین حال فرض

۱- یعنی گمان کرده‌اند که معنی جزء علت این بود که برای‌هریک مقداری از از اثر بود نه‌آنکه هیچ اثر نبود و نه‌آنکه برای هریک تمام اثربود ونه‌آنکه برای هیچکدام اثر نبود.

۲- یعنی معلول امروحدانی و بسیط نبود و علت دارای اجزاء مختلفةالحقیقة باشد یعنی از نوع عقول نبود. و بلکه دراجسام بود که علت‌ها مرکب از اجزاء مختلفةالحقیقه‌اند همانطورکه درآنجا هریک ازاجزاء مستقلا مقتضی معلول‌نمی‌باشد دراینجا نیز چنین است.

۳- مانند مورد ما یعنی عقول.

۴- ومثلا در یک ساعت ده زراع.

میشود جسم دیگری که دارای میل طبیعی است در مثل همین مسافت حرکت کند[۱] وبناچار باید تحرک آن [جسمی که عدیم‌المیل بود] درزمانی کوتاهتر اززمان جسمی بود[که دارای میل است][۲] وفرض می کنیم بآن اندازهٔ که زمان جسم متحرک فاقدمیل ناقص تر است اززمان تحرک جسم واجد میل[۳] جسم دیگری بود که میلش ازذی‌میل مذکور همان اندازه ناقص‌تر بود[۴] پس آن [جسم سوم] حرکت می کند بامثل همین قوت در مثل همین‌مسافت[۵] و شکی نیست که زمان حرکت آن باندازهٔ میلش کمتر بود و در نتیجه حرکت‌آن با حرکت عدیم‌المیل مساوی خواهد بود و این امری محال بود[۶].

پاسخ دهنده‌را رسد که گوید چرا جایز نبود که آن میل‌ضعیفی که جزء میل دیگر بود ونسبتی‌با کل‌میلی که در جسم‌دیگربود ندارد‌معتبربود ولکن‌قادربرممانعت

۱- یعنی فرض میکنیم که جسمی دیگر که دارای میل بود عین همان مسافت‌یعنی ده ذراع را طی کند .

۲- و فرض میشود دوساعت‌والا لازم‌آید که که حرکت بامانع و عایق باندازهٔ بی مانع و عایق بود.

۳- یعنی یک جسم سومی فرض میشود که دارای میل ضعیف بودو آن میل ضعیف باندازه فاصلهٔ بین میل بی‌میل و بامیل بود.

٤- یعنی جسمی که میلش ضعیف‌تر بود بآن مقدار که جسم با میل حرکتش درزمان زیاد تر است.

٥- یعنی همان ده ذراع را دریک ساعت.

٦-زیرا نسبت دو زمان مانند نسبت دومیل است خلاصه اینکه جسمی فرض شود که عدیم‌المیل بود بنام(آ) مطلوب این است که جسمی که نام او (آ) است حرکت نمی کند زیرا اگر حرکت کند جسمی فرض میشود که دارای میل‌بود بنام(ب) دراین‌صورت‌آ وب‌حرکت میکنند در یک مسافت وبناچار باید گفت که حرکت«آ» درزمانی کمتر از حرکت(ب)بودسپس جسمی دیگر فرض کنیم‌بنام(ج) که میل او نصف میل(ب) بود آنهم حرکت‌میکند درهمان مسافت بناچار زمان حرکت‌ج از زمان حرکت (ب)کمتر بود به همان اندازه‌که میلش کمتر است پس لازم‌آید که زمان حرکت‌ج یک ساعت باشد عین زمان حرکت (آ)ولازم آید که حرکت بی‌میل وبا میل مساوی باشد.

ازآنچه کل آن‌میل ممانعت می کند نبود[۱] وبطوری که درحکم عدیم‌المیل بود برسیاق مثالی که مذکور افتاد در تحریک ثقیل[۲] و شگفت‌تر این است که‌این برهان‌نی که اینان بیاورده‌اند ایجاب میکند که برای اجرام افلاك و محدد میلی بود بجز میلی که از ناحیهٔ نفوس آنها حادث میشود وحال آنکه‌اوضاع اجرام‌مستدیره‌متساوی و بر یک نسبت بود و هیچ یک از جوانب آن‌را استحقاق میل به جانبی‌دیگر نبود

۱- تقریراصل اشکال این است که قبول داریم‌دومیلی باشد برآن نسبت که ذکرشد زیرا ممکن است که‌میل راحدی باشد که‌ازآن حدتجاوزنکند پاسخ داده می‌شود که درست‌است لکن‌حرکت‌ازآن‌جهت که‌حرکت‌است‌مستدعی‌مقداری از زمان‌است‌واز جهت‌میل‌مستدعی مقداری دیگر و بنابراین لازم نیست که نسبت دو زمان بمانند نسبت دو میل باشد علاوه برآن این محال از مجموع امور معروضه لازم میآید نه از جهت مجرد جسم عدیم‌المیل برفرض تسلیم باین حجت این امر بدلیل‌وجود عایق‌است از حرکت طبیعی پس چرا آنرا بنام میل نامیدید درحال که عایق اعم از میل است و از وجود عام‌وجود خاص لازم نمی‌آید برفرض‌قبول،میل هرگاه به نهایت ضعف خود برسد اصولا بلااثر میشودووجودش مانند عدمش میباشدوبالاخره تقریر مطلب چنین است که لازم نیست که تأثیر جزء جزئی از تأثیر کل باشد زیرا مثلا ده‌مرد هرگاه سنگی‌را در ده ذراع حرکت دادندلازم نمی‌آید که یک فرد ازآنان همان سنگ‌را یک ذراع حرکت دهد و بلکه گاه باشد که اصلا نتواند حرکت دهد و تأثیر آن مشروط به انضمام‌است و همین‌طور میل قوی هرگاه در ممانعت مؤثر باشدلازم‌نمی‌آید که جزءآن میل هم درآن ممانعت مؤثر باشد باندازهٔجزء بودن‌خود پس‌هرگاه میل‌قوی مقتضی زمانی باشد لازم نیست که ضعیف نیز مقتضی زمانی باشد که نسبت آن بزمان قوی مانند نسبت ضعیف بقوی‌باشد زیرا جایز است که تأثیر ضعیف درآنچه قوی ممانعت می‌کند مشروط بانضمام باشد و درغیر آن صورت وجودآن مانند عدمش باشد. قطب ص ۲۰۹.

۲- براین ایراد پاسخ داده شده است که اولا میل نصف جسم نصف میل کل آن میباشد همانطورکه اجسام‌متنهی‌نمی‌شوند درانقسام بجزئی که قبول قسمت‌نمی‌کند ودرجهت زیادت نیز بجائی منتهی نمیشوند که قابل افزایش نباشد و همین‌طوراست میل جسم هم در طرف نقص‌وهم در طرف زیادت و ثانیاً حرکت از جهت حرکت گرچه مستدعی زمان است لکن آن زمان منتهی نمیشود مگر از جهت مخصص پس حرکت مطلق مستدعی زمان مطلق است و حرکت معین مستدعی زمان معین‌است‌آنچه‌مخصص‌حرکت‌است‌مخصص‌زمان‌است وآنچه مخصص حرکت است...

و اصلا میل بطرف معینی درآنها نبود[1].

وجایز نبود که برای یک شیيء شخصی معینی دو علت بود[2] زیرا براین فرض اگرهریک ازآن‌دورا مدخلیتی‌بود دروجودآن لازم‌آید که هریک ازآن‌دوجزء علت بود نه‌علت‌تامه واگر یکی ازآن‌دورا مدخلیتی در وجود آن نبود لازم‌آید که یکی ازآن دو علت بود لکن برای امری عام[3] [غیر مشخص] جایز بود که علل متعدده باشد بمانند حرارت عام[4] که گاه بود آنرا[5] مجاورت جسم حار ایجاب کند[6] وگاه‌بود که شعاع و یا حرکت آنرا ایجاب نماید.

و دراینجا حکومتهائی بود در بارهٔ بعضی از ادراکات و مدرکات که از جهت نفعی که بعداً [و در مباحث بعد] از آنها گرفته میشود دراینجا متذکر می‌شویم .

حکومتی در باب ابطال جسمیت شعاع

بعضی از مردم گمان کرده‌اند که شعاع جسم بود واین گمان باطل است زیرااگرشعاع جسم بود لازم‌آید که هرگاه بطور ناگهانی [و دفعی] سوراخ «کوه» منسد گردد آن جسم [نورانی حاصل ازآن] پنهان [و معدوم] نشود[6] در حالی که چنین نبود. اگر گفته شود که پس از انسداد جوانب کوه و سوراخهای «کوه»[7]

۱- وبالاخره میل جسمانی ندارد وبعضی‌ازاوضاع ممکنه آنها اولی‌ازبعض‌دیگرنبود و چون اوضاع افلاك متساوی‌اند بناچار هیولای اجرام آنها نیز متساوی بود وبنابر این مدافعتی برآنها نبود پس میلی درآنها نبود زیرا معنی میل همان‌مدافعت بود .

۲- مثلا حرارت معینه که فرض‌شوددارای دوعلت تامه‌باشد.مستقل بتأثیر. قطب ص ۲۶۱ .

۳- یعنی هنگامی که کلی باشد نه مشخص و متعین . قطب ص ۲۶۱ .

٤- یعنی حرارت کلی .

٥- حرارت کلی را

٦- یعنی از جهت مجاورت با جسم حار بوجود میآید .

۷- عبارت متن «یغیب» است یعنی اگر منسد شود شعاعی که بیرون‌میآید باید تا مدتی باقی بماند چون بفرض جسم است در حال که فوراً نیست میشود .

همچنان اجسام ریز مظلمه [در فضا] باقی می‌ماند نهایت ضوء و روشنائی آنها زائل میگردد[1].

پس [جواب داده میشود که] با این فرض لازم‌آید که گوینده خود تسلیم شده باشد که شعاع جسم نیست.

و نیز هرگاه شعاع جسم باشد لازم‌آید که انعکاس آن از جسم سخت اولی باشد ازانعکاس اوازچیزی‌نرم[2] [وحال آنکه وجود خارجی عکس‌این امراست[3]].

و نیز لازم‌آید که از جرم آفتاب همچنان کاسته گردد[4].

و نیز لازم‌آید که شعاع حاصل نشود مگر برزوایای قائمه[5] نه بدان صورت که حالیه در جهات مختلفه دیده میشود[6] زیرا جسمی که طبع‌آن‌واحد باشد بـر جهات مختلفه حرکت نمی‌کند.

و نیز لازم‌آید که ضوءهای چراغهای متعدد آنطور مترا کم گردد[7] که غلیظ و دارای ژرفنا شود.

و هرچه به تعداد نورافشانها افزوده شود ژرفنای شعاع فزون گردد و حال آنکه واقع چنین نیست.

۱- یعنی آنکه گفته شود که اجسام ریزی درفضای‌خانه باقی‌می‌ماند نهایت روشنائی آنها بلافاصله برطرف می‌شود دراین صورت لازم‌آید که ضوء جسم نبود.

۲- ومثلا انعکاس‌او ازکوه و سنگ شدیدتر باشد ازانعکاس او ازآب.

۳- یعنی انعکاس شعاع ازآب شدیدتر از انعکاس‌آن ازکوه است این جمله درمتن چاپ‌کربن وجود ندارد.

٤- یعنی هراندازه شعاع از جرم‌آفتاب تابش‌کند از جرم‌آن کاسته‌گردد. قطب ص ۲٦۲.

٥- یعنی اگر جسم باشد لازم‌آید که تنها بصورت زوایای قائمه در یک جهت واقع شودونپراکند ودر تمام جهات پخش نشود زیرا حرکت‌اجسام‌که فرودمیایندیکسوی میباشد که جهت مرکز باشدبطور مستقیم و عمودی بر سطحی‌که مماس باکرهٔ زمین است برمسقط عمود که‌اقرب طرق بمرکز است. قطب‌ص ۲٦۲.

٦- نه بآن‌صورت که دروجود می‌بینیم که بر جهات مختلفه است.

۷- یعنی در جائی‌که چراغهای متعدد روشن شود و لازم‌آید که شعاع آنها متراکم شود و قشر جسمانی درست‌کنند.

www.IrPDF.com

پس شعاع از اموری نیست که از نیرات واز آفتاب و یا از محلی بمحل ـ دیگر منتقل شود و بلکه عرضی است غیر قابل انتقال و علت‌آن‌جسم مضیء بود بوساطت جسمی شفاف مانند هواء[۱].

وبعضی‌اینان گمان کرده‌اند که شعاع عبارت از رنگ بود[۲] وشعاعی که‌مثلا بررنگ سیاه است بجز سیاهی او چیزی دیگر نبود.

و گفته‌اند که: رنگها در ظلمت معدومند[۳] و عدم رؤیت‌آنها از این جهت نیست که ظلمت حجاب است، زیراظلمت چنانکه‌بیان شد امری‌عدمی‌است و رنگها بجز کیفیاتی که برای حاسهٔ بصر ظاهر میشود چیز دیگر نمی‌باشد. و شعاع ـ عبارت از کمالیت ظهور رنگهاست نه امری فزون بر لونیت [پس شعاع‌عبارت از رنگ بود].

و گویندهٔ‌را رسد که‌بآنها گوید: برفرض که برای شمامسلم‌شده باشد که رنگها در هنگام انتفاء ضوء موجود نیستند لازمهٔ آن این نیست که عبارت از نفس شعاع باشند[۴] و از تلازم بعضی از چیزها با بعضی دیگر ویا توقف بعضی از چیزها بر بعضی دیگر لازم نمی‌آید که آنها در حقایق هم یکی باشند. [چنانکه تلازم بین

۱ـ یعنی عرضی است که در اجسام در هنگام مقابله نیزبوساطت جرم شفاف حاصل میشود پس نقل داده نمیشود زیرا نقل اعراض محال است و بلکه در اجسامیکه مقابل آفتاب قرار گیرند حادث میگردد و علت معدهٔ‌آن یعنی شعاع جسم مضیئی‌است که بوساطت جسمی شفاف مانند هواء بر اشیاء تابش میکند

۲ـ یعنی‌بعضی گمان کرده‌اند که شعاع عبارت‌ازرنگ‌است‌ومثلا شعاعی که برجسم‌اسود است بجز سواد چیز دیگر نیست. و بلکه سیاهی سیاه و کبودی کبود قسمی ازشعاعی است که حاصل از نیرات است واختلاف الوان از جهت اختلاف قابلیات واستعدادات است. قطب ـ ص ۲۶۳.

۳ـ زیرا رؤیت نمی‌شوند منظور ازمعدوم بودن همان عدم رؤیت است قطب ص ۲٦٤

٤ـ از جملهٔ «اذاسلم» دانسته می‌شود که شیخ قبول ندارد که رنگها در ظلمت موجود نباشد بلکه غیر مرئی‌داند نه‌غیر موجود وازاین جهت غیر مرئی است که شرط رؤیت وجود ندارد. زیرا شرط ظهور رنگ شعاع است نه نفس آن. قطب ص ۲٦٤.

وجود شعاع ورؤیت رنگ]

و از چیزهائی که دلالت دارد بر اینکه شعاع بجز رنگ‌است این است که رنگ یا باین معنی گرفته میشود که عبارت[1] از نفس ظهور [برای بصر] باشد و یا بمعنی ظهور بر جهت خاص[1]، ممکن نباشد که رنگ بمعنی نفس ظهور برای بصر مأخوذ شود زیرا ضوء [و مثلا ضوء] آفتاب عبارت از نفس رنگ نیست در-حال که برای بصر ظاهراست. [واین خود ظاهراست] وهمین‌طور است هرگاه ضوء بر بعضی از چیزهای سیاه صقیله غلبه یابد و مثلا مانند شبح که رنگ آن پنهان میشود[2] و[حال آنکه] ظهور بوساطت ضوء تحقق پیدا میکند[3].

و هرگاه رنگ بمعنی مجرد ظهور برای بصر گرفته نشود و بلکه باضافهٔ تخصص آن به خصوص رنگ سیاه یا سفید مأخوذ شود[4] در این صورت یا نسبت ظهوربه سواد وبیاض بمانند نسبت «لونیت» است بآن دو دراین معنی که ظهور در خارج زائد بر نفس سیاهی نبود چنانکه در«لونیت» گفتیم[5] دراین صورت لازم‌آید که درخارج چیز دیگری بجز سیاهی وسپیدی ومانندآنها نباشد وظهورتنها محمولی باشد عقلی.

پس ظهورسپیدی مثلا در خارج بجز خود او چیز دیگری نباشد پس آنچه «اتم‌بیاضاً» بود درخارج باید «اتم‌ظهوراً» بود درخارج وهمین‌طوراست «اتم‌سواداً» و حال‌آنکه چنین نیست زیرا مثلا هرگاه« عاجی»را در برابر شعاع گذاریم و برفی‌را در سایه بنهیم‌بااینکه‌بالمشاهده درک می کنیم که « برف»اتم بیاضاًاست از«عاج»

۱- یعنی یا عبارت از نفس ظهوز برای حاسهٔ بصر گرفته می‌شود ویا ظهور بر جهت خاص یعنی سیاهی‌و سفیدی وجز آنها.

۲- یعنی اگر ضوء بر بعضی‌ازچیرهای سیاه چیره شود مانندشبح (شبه) که‌سیاهی‌آن شدید است رنگ‌آن دیده نمی‌شود.

۳- درحال‌که مشاهده شد که ضوء زیاد موجب پنهان شدن رنگ‌است نه ظهورآن.

٤- یعنی با تخصص به سیاهی یا سپیدی.

٥- اگر گفته شدکه لونیت زائد بر نفس سواد نیست دراعیان.

«عاجی» که در برابر شعاع نهاده شده‌است روشن‌تر و نورانی‌تر از برقی است که در سایه نهاده شده باشد[1] پس همین امر دلالت میکند بر اینکه سپید بودن بجز نورانی بودن است و رنگ غیر از نور است و همچنین است هرگاه چیزی که «اتم‌سواداً» است در سایه نهیم وچیزی که«انقص سواداً»است در برابر شعاع نهیم [بالمشاهده درك میکنیم] که آنچه انقص‌سواداًاست نورانی‌تر وآنچه‌اشد سواداًاست نورانیت آن کمتر است[2].

و این فرق[3] ازناحیهٔ ظلمت وباعتبار وجود آن درسایه نمی‌باشد[4] زیراهرگاه « سواد اتم‌را» به شعاع و «سواد انقص»را به سایه نقل دهیم « اتم سواداً» - نورانی‌تر خواهد شد با وجودیکه همچنان دراشدیت‌سوادخود باقی خواهد ماند[5].

[سپس شدت سوادیت‌ضید و بهات بجزنوریت است]

[فرض دیگرآنکه]ظهور [سواد وبیاض] درخارج چیزی‌دیگر بودبجز سیاهی و سپیدی که مطلوب ما همین‌است وبدین بیان روشن شد که‌شعاع غیرازرنگ است واگرچه رنگ‌بدون شعاع متحقق‌نمیشود وبهرصورت این‌مسأله ازمهمات کارمانیست واگر فرض شود که حق‌هم دراین امر با دستهٔ دیگر باشد بازهم زیانی به کار نمیرساند - [درآنچه مطلوب مااست].

١- یعنی مشاهده ودرك میکنیم که برف از لحاظ رنگ اتم بیاضاً است ازعاج وعاج از لحاظ نورانیت و ضوء اتم واکمل از برف است واین امر دلالت داردکه رنگ عین ضوء و شعاع نیست.

٢- این امر نیز دلالت داردکه رنگ بجز نوراست واسودیت غیر ازانوریت‌است.

٣- یعنی تمایز بین انوریت واسودیت یا رنگ وضوء.

٤- دفع و دخل مقدر است‌که گویا کسی گوید «اتم بیاضاً » ویا « اتم سواداً » هنگامی اتم ظهوراً اند که معارضی نداشته باشند و درمثال شما معارض‌هست و آن همین است‌که درظل قرار داده شده‌است و قهراً ظل از ظلمت خالی نیست وبنا براین مدعی‌ثابت نیست‌و شاید امتیاز وفرق بین اتم بیاضاً یا سواداً از جهت معارضت‌ظل است‌بااتم بیاضاًوسواداً و اگر درظل نباشد ممکن‌است بین‌آن وانوریت‌امتیازی نباشدجواب دهدکه این امتیاز ازاین جهت نیست.

٥- و همینطور درجهت نباطی

حکومتی در باب تضعیف آنچه در ابصار گفته شده‌است

بعضی از مردم[دانا] گمان کرده‌اند[1] که ابصار بسبب خروج شعاع از چشم وتلاقی آن با مبصرات است. [و این گمانی نادرست است] زیرا [که این شعاع یا جسم بود[2] یا عرض]، هرگاه عرض بود گوئیم انتقال آن [ازمحلی بمحل دیگر] چه گونه ممکن بود[وچگونه انتقال یابد][3] وهرگاه جسم[یعنی جوهر] بود[دراین صورت] اگر متحرك باراده بود[4] ما را رسد که آنرا بنحوی بسوی خود قبض کنیم [وبر گیریم وازجریان آن خود داری کنیم] به‌نحویکه با وجودبازبودن حدقه‌باز هم چیزی‌را نه بینیم در حال که چنین نبود و اگر متحرك بالطبع بود لازم آید بسوی جهات مختلف حرکت نکند [و جریان نیابد][5] وحال آنکه چنین نبود و نیزلازم آید که نفوذ آن در مایعاتی که دارای رنگ است اولی باشد[6] از نفوذآن در شیشه های صافی و نیز لازم‌آید که نفوذ آن در خزف اولی بوداز نفوذ آن درشیشه، زیرا مسامات خزف بیش از مسامات شیشه بود و نیز لازم آید که ستارگان نزدیک همراه‌ستارگان دور وباهم‌دیده‌نشوند[7] و بلکه بر حسب نسبت مسافت بین‌آنها دید مختلف شود و نیز لازم‌آید که جرم شعاع چشم بطور دفعی بسوی افلاك حرکت کند و آنها را پاره کند[8] و نیز لازم آید که شعاعی که از چشم خارج میشود

۱- ارباب ریاضات.

۲- این تقسیم در متن کربن نیامده‌است.

۳- و حال‌آنکه انتقال اعراض نا ممکن‌است، اگر عرض بود.

٤- یعنی منوط باراده مابود که بیننده هستیم.

٥- بلکه تنها بیک سوی رود مانند عنصریات.

٦- مانند سرکه وآب گل و روغن.

۷- مثلا ماه و خورشید در یک لحظه‌باهم دیده نشوند از جهت بعد مسافت‌و فاصلهٔ که بین آن‌دو هست.

۸- یعنی عملا ما بطور دفعی مشاهده میکنیم در حال که‌اگر جسم‌باشد حرکت آن نتواند بطور دفعی بود و بلکه باید بتدریج بود. قطب ص ۲٦۷ وبیان شده است که درافلاك خرق و التیام نیست.

بطور دفعی بر نیمی از کرهٔ عالم منبسط گردد[1] و این امور همه‌از محالات عقلی است پس رؤیت بخروج شعاع نبود[2].

بعضی از اهل علم گفته‌اند که رؤیت عبارت از انطباع صورت اشیاء بود در رطوبت جلدیه بر اینان نیز اشکالاتی وارد است[3].

از جمله اینکه هرگاه کوهی‌را [باوصف] بزرگی آن مشاهده کنیم و این رؤیت ما بآن بواسطه صورت [منطبعهٔ در جلدیه] و ویژهٔ آن [کوه] بود[4].

[دو فرض توان کرد] یکی آنکه این‌مقدار [بزرگ مرئی] مربوط به آن صورت [منطبعه] بود[5].

دراین صورت[این‌سئوال پیش می‌آید که] چگونه ممکن‌است مقدار بزرگ درحدقهٔ کوچک حاصل شود [واگر مربوط بآن صورت منطبعه نباشد] لازم آید که کوه را ندیده باشیم.

بعضی [از پیروان انطباع] به‌این ایراد پاسخ داده‌اند که رطوبت جلدیه بطور بی نهایت قبول قسمت‌میکند (چنانکه دراجسام بیان شد) و بنا براین صورت کوه نیز بطور بی‌نهایت قبول قسمت میکند پس بنا براین جایز است که [مقدار بزرگ در حدقهٔ کوچک] حاصل شود[6].

این‌پاسخ نیزنادرست است زیرا گرچه‌کوه بطور بی‌نهایت قابل قسمت است

۱- با اینکه چشم در نهایت کوچکی‌است و شعاع آن نیز بطریق اولی کوچک بود،در متن کربن«ینسبط» آمده‌است و ظاهراً غلط است.

۲- یعنی اصولا دید به شعاع و خروج آن نبود.

۳ -منظور ارسطو است که گوید رؤیت نه بانتقال صورت است یعنی نه بخروج شعاع است و نه بانتقال صورت ازاشیاء درچشم و بلکه بانطباع است.

٤- مقدار بزرگ مرئی.

٥- یعنی صورت منطبه در چشم موصوف باین‌عظمت باشد و این بزرگی ویژهٔ آن صورت باشد.

٦- زیرا هم حدقه قابل انقسام است بطور بی‌نهایت وهم صورت کوهی که در حدقه است و حصول بی نهایت در بی نهایت جایز است.

و همین طور چشم جزآنکه مقدار کوه بزرگتر از مقدار چشم است باندازهٔ که [اصلا] متناسب ونزدیک بهم نمی‌باشند وهمین‌طورمقدار هرجزئی[از کوه] که در قسمت و نسبت فرض شود، که درمقام قسمت، به‌نسبت بزرگتر از اجزاء چشم است پس [بااین وصف] چگونه مقدار بزرگ بر مقدار کوچک منطبق میشود.؟

بعضی از آنها گفته‌اند: نفس انسان از راه آن صورت [منطبعه] بروجود خارجی آن استدلال میکند اگرچه [آن صورت] کوچکتر از مرئی بود و [استدلال و رهنمونی] وی چنین بود که آن چیزی که مقدار صورت آن این [امر] است اصل مقدار او چیست و چه اندازه است[۱]؟

این گفتار نیز باطل است زیرا رؤیت مقدار بزرگ [چنانکه خود اعتراف دارید] به مشاهده‌است نه باستدلال.

بعضی ازآنان جایز دانسته‌اند که در مادهٔ واحده[۲] [دو مقدار باشد] یکی مقدار کوچک آن ودیگری مقدار بزرگ آن که مثال و [شبح] مبصراست[۳].

دراین صورت خصم‌را رسد که آنان‌را ملزم کند باینکه آن مقداریکه ویژه کوه است هرگاه در جلدیه منطبع گردد [بطور قطع] آنچه فرض شده است که اجزاء این امتداد باشد بعضی بابعضی دیگر در یک محل جمع نخواهد شد[۴]. زیرا اگر چنین باشد که (اجزاءآن بعضی با بعضی جمع شوند)ترتیبی در مشاهدهٔ [اجزاء کوه] نخواهد بود[۵].

۱- یعنی نفس انسان راهنمائی و استدلال می‌کند و یا بسبب صورت مرئی راهنمائی می‌شود که مثلا اصل و مادهٔ خارجی کوهی که صورتش در چشم است چه اندازه است یعنی‌از راه‌آن صورت منطبعه وجود خارجی اصل را از لحاظ مقدار درمیابد.

۲- درمثال ما ماده جلدیه.

۳- یعنی مبصر زیرا ماده قابل هردوهست یعنی هم مقدار ماده وهم مثال وشبح‌آن.

٤- ومثلا در جزئی واحد از جلدیه.

٥- یعنی بین اجزاءآن از مقادیر طول‌وعرض‌وعمق زیرا امتدادات‌آن همه‌مجتمع میشوند در جزئی از جلدیه.

www.IrPDF.com

و چون هرآنچه فرض میشود که ازجملهٔ اجزاء آن امتداد [اصلی کوه] بود. یکی بردیگری متراکم ودرجزئی از جلدیه جمع نمی‌شوند پس هریک ازآنچه فرض شود که جزء آن امتداد بود باید در یک جزء دیگر جلدیه جای گیرد [بجز آن جزء جلدیه دیگر که محل آن جزء دیگر از آن مقدار است] ودراین صورت اگر مقدار جلدیه با مقدار امتداد کوه یعنی صورت امتدادیه آن برابر بود لازم آید که مشاهدهٔ عظمت و بزرگی کوه متصور نبود[۱] واگر صورت امتدادیه کوه بر مقدار جلدیه فزونی یابد[۲] و هریک از اجزاء جلدیه - یکی از اجزاء صورت امتدادیه را فراگیرد [یعنی با این فرض بازهم گفته شود که هریک از اجز جلدیه اجزاء صورت امتدادیه را فراگیرد] لازم‌آید که آن امتداد را اجزاء باشد خارج از جلدیه [که درآن منطبع نشود] وبنابراین کوه بدان سان که هست دیده نشود[۳] و[نیزلازم‌آید] آن مقدارکه زائد بر جلدیه است بلامحل بود[۴] وکسی که دراین باب انصاف دهد بدشواری انطباع شبح واقف گردد والبته این قاعده برای بیان آنچه مادرطریق آن هستیم قاعدهٔبس مهم بود[۵].

قاعده در حقیقت صور مرایا

بدانکه صورتهای مرئی ، [واقع] در آینه نبود وگرنه رؤیت تونسبت به چیزی که مرئی در آن بود در اثر اختلاف مواضع نظر تو بسوی آن مختلف

۱- البته بیان این است که یک مقدار آن امتداد درچشم جای میگیرد نه همهٔآن ویا اینکه آن صورت امتدادیه کوچک میشود واز خود کوه بمراتب کوچکتر می‌شود بطوریکه اجزائش منطبق با جلدیه شود و قهراً بزرگی کوه دیده نمی‌شود درهردو صورت و بلکه در- صورت اول کوه ناقص دیده می‌شود.

۲- یعنی صورت امتدادیه کوه باندازهٔ خود کوه باقی بماند وکوچک نشود.

۳- یعنی بعضی ازآن دیده شود پس‌درهرحال یا همهٔ آن دیده شود لکن کوچک برفرض که شبح کوچک کوه در چشم‌آید ویا اینکه بعضی ازآن دیده شودبطور ناقص.

٤- یعنی صورت بلا محل .

٥- یعنی قاعدهٔ ابصار و چگونگی‌آن

نمی‌شد[۱]. و نیز هرگاه سطح آینه ازروی تو [مثلا] به مسافت یکذراع بدورباشد وباانگشت آنرا خود بساوی دراین هنگام بین صورت انگشت خود وجایگاه برخوردجسم انگشت خود و بین صورت مرئی درآینه مسافتی‌را دریابی و[بامسافتی روبروشوی] که عمق آینه وافی بوسعت وژرفنای‌آن نیست وعلاوه براین [استدلال] اگر صورت [مرئی] واقع درآینه بود لازم‌آید که در سطح ظاهرآن (زیرا جهت مصقول آینه سطح ظاهرآنست) بود و حال آنکه چنین نیست[۲] و نیز [گوئیم] آن [صورت] در هواهم نبود. ونیز دربصرهم نبود[۳]. به بیانی که گذشت که صورت مرئی‌بزرگتر ازحدقه است و نیز چنانکه بعضی گمان کرده‌اند به انعکاس عین صورت توبراساس انعکاس شعاع از آینه برروی هم نمی‌باشد . زیرا پیش ازاین قول به شعاع را باطل کردیم. و نیز [دید تو] عبارت از عین صورت توهم نبود که براهی دیگر غیرازانعکاس وانطباع دیده شود[۴] زیرا گاه باشدکه‌تومثال روی خودرا به‌مقیاس زیادی کوچکتر ازصورت خود بینی‌باوجود کامل‌بودن همهٔ اعضاءدردید[۵] ونیزصورت مرئی تو متوجه به جهتی بود خلاف توجه و جهت صورت تو[۶]. و نیز هرگاه رؤیت توبسبب انعکاس شعاع بود لازم آیدکه آنچه از آینهٔ کوچک منعکس شود اگر به تمام وجه تو اتصال یابد وجه باندازه ومقدار آینه دیده شود نه کوچکتر واگر به پارهٔ از وجه تو اتصال یابد و یا پارهٔ از هرعضوی ازآن لازم‌آید که هیئت‌صورت

۱- زیرا هیأتی‌که دراجسام ثابت‌اند مانند سواد و جزآن دراثر اختلاف مواضع - نظرات، باآنها مختلف نمی‌شوند درحال که درآینه میشود.

۲- بنابراین صورت آن واقع درآینه نبود .

۳- زیرا اگر آن صورت درسطح ظاهر آینه بود آن مسافت یکذراع احساس نمی‌شد.

۴- یعنی راهی دیگر جز انطباع و انعکاس. قطب ص ۲۷۲.

۵- یعنی در عین‌اینکه همهٔ اعضاء مرئی‌توکامل و تمام‌است وبا وصف تمامیت مشاهده‌کنی بازهم کوچکتراست درحال که اگر دید تو از صورت عبارت از نفس‌صورت‌بود اولا کوچکتر نبود وثانیاً خلاف جهت صورت تو نمی‌بود. قطب‌ص ۲۷۲.

۶- زیرا دراین صورت برخوردی که بواسطهٔآن ابصار حاصل می‌شود یکشعاع است و صورت شبحیهٔ نیست که به بیند.

و هیئت هر عضوی از اعضاء آن بطور تام دیده نشود و نیز لازم آید که بیننده را ممکن نباشد که هم انگشت خودرا به بیند وهم صورت آنرا زیرانعکاس شعاع چشم و اتصال آن با انگشت موجب میشود که بیننده مرة واحدة انگشت خود را بیند و صورت آن دیده نشود[۱] و حال آنکه چنین نیست ونیز لازم آید که کسی که مثال ستارگان را در آب بیند بطوردفعی حرکت شعاع انعکاسی آن برکواکب[آسمان] واقع شود زیرا رؤیت آب و صورت کوکب دفعی بود و چون روشن شد که صورت [مرئی] واقع درآینه نیست و نسبت جلدیه به مبصرات مانند نسبت آینه است به صورتهای ظاهره پس حال صورتی که ایشان فرض کرده‌اند که در [جلدیه] باشد مانند حال صورت آینه است [از آن جهت که جلدیه نیز مانند آینه است که بوسیلهٔ آن صورت اشیاء دیده شود]

سپس [گوئیم] هرگاه بواسطهٔ حاسه بصر اجسامی را که در یک سمت واقع‌اند. و بین آنها مسافاتی طولانی باشد احساس کنیم وآن اجسام دارای اندازه - های بزرگ باشند مانند کوه‌های بلند پایهٔ که پشتاپشت هم‌اند پس بنزد آنان بناچار بایدهم صورتهای کوهها وهم مسافاتی که بین آنها بود و دریک سمت قرار دارند در جلدیه مرتسم شود و در این صورت چگونه ممکن است رطوبت جلدیه گنجایش همهٔ آنها را داشته باشد بااقطار[ومسافات] بین آنها وبهرحال وضع رؤیت های بصری وصورتهای مرایا وتخیل پس ازاین بیاید و غرض ما ازذکر اینگونه مسائل دراینجا آسان کردن راه بود برای رسیدن[و دریافتن مسائلی] که در[اندیشهٔ] اثبات آن هستیم .

حکومتی در مسموعات که عبارت از اصوات وحروف بود

تشکل هوا بسبب مقاطع حروف بدان وجه که مشائیان گفته‌اند [در باب -

---

۱- درآب هردو بطور دفعی است برفرض .

۲- وهمانطورکه صورت واقع درآن نیست پس همانطور هم صورتهائی که نفس بواسطهٔ آن ادراك می کند در جلدیه نبود و بلکه در هنگام مقابلهٔ منیر بامستنیر حاصل میشود .

صوت] باطل است[1] زیرا هوای متموج [بدان سان که گفته‌اند] باوجودی که سریع‌الالتیام بود شکل صوت را نتواند نگهدارد[2] .و آنگهی براین فرض لازم آید که آن کس که هوای نزدیک بگوش وی مشوش بود اصوات‌را نشنود[3] از جهت تشویشی که در تموجات هوا واختلالی که درآنهاحاصل میشود[4] واعتذار باینکه صوت خود هوارا پاره‌می کند وازجهت‌شدت‌حرکتی که‌دارد درآن‌نفوذ کرده[جریان میابد] اعتذاری باطل بود زیرا هرگاه تمام هوائی که بنزدیک گوش بود مشوش ومضطرب شود قوت نفوذی برای بعضی ازآن وامتیاز از بعضی دیگر باقی نخواهد ماند، و قلع و قرع بالفعل هم‌داخل در حقیقت صوت نبود زیراصوت پس‌ازحصول [قلع و قرع] و بعد از فراغ ازآنها نیز همچنان باقی می‌ماند[5] دیگر آنکه صوت به‌چیزی تعریف نمی‌شود [وقابل تعریف نبود] واصولا بسائط‌محسوسه مطلقاً‌تعریف نمی‌شوند[6] . و[تعریف آنها ممکن‌نبود] زیراهمهٔ تعریفات‌بناچار باید به معلوماتی منتهی شود که خود نیازی به تعریف نداشته باشد[وبدیهی باشد] و اگر نه چنین باشد تسلسل بطور بی‌پایان لازم‌آید و چون [لازم‌است که همهٔ تعریفات پایانی داشته باشد که] بدان منتهی شوند واز طرفی چیزدگری وجود ندارد که

١- البته اشراقیان‌خود در باب اصوات قائل به‌تشکل‌هوا میباشدلکن نه‌بآن ترتیب که مشائیان گفته‌اند.

٢- ازاین جهت‌که هوا دائماً درسریان وجریان بود و سریع‌الالتیام‌است یعنی امواج که موجد تشکل‌اند فوراً برهم خورده و منفصل می‌شوند یعنی درحال که سریع الالتیام‌است.

٣- مثلا دراثر بادهاهوا مضطرب میشودودراین صورتا گرصوت عبارت‌ازتشکل‌هوا‌ـ بود تشکلی حاصل نمیشود پس آوازی شنیده نخواهدشد.

٤- ظاهراً باید این درست باشدکه جهت تشویش واختلالی که حاصل‌می‌شود، در هردو متن اختلاف است.

٥- بنا براین صوت غیر از قلع یاقمع بود چنانکه دیده میشود که پس‌از برخورد دو‌ـ جسم سخت آواز بعد از برخورد‌هم باقی میماند.

٦- زیرا صوت ازاموری است‌که برای کسانی که حاسهٔ شنوائی دارند بدیهی‌التصور بود و برای کسانیکه ندارندکه اصولا قابل شناسائی نبود.

از محسوسات ظاهرتر و[شناخته] تر باشد تا اینکه محسوسات در مقام تعریف بدانها پایان یابد چه آنکه همهٔ دانشهای ما از محسوسات گرفته شده است پس بنابراین همهٔ محسوسات جزء فطریات انسانی است [و قابل تعریف به چیزی دیگر نمی‌باشد] [۱] و اصلا آنها را تعریفی نبود

و اما مثل «وجود» که آنان بدان مثال آورده‌اند [و گفته‌اند] که همانطور که وجود بی‌نیاز از تعریف است محسوسات نیز بی‌نیاز از تعریف است [۲] گمراهی و اشتباه در آن [یعنی وجود] بیشتر از آن چیزی است که در محسوسات است [۳] زیرا در محسوسات از آن جهت که محسوس است و یا سواد و یا صوت و یا رایحه است اختلافی نیست و اگر اختلافی هست در جهات دیگر است [۴].

پس جملهٔ محسوسات [و مشاهدات] بسیطه را اجزائی نمی‌باشد [۵] و نیز چیزی که اظهر و اعرف از آنها باشد وجود ندارد. و محسوسات و مشاهدات مرکبه بوسیلهٔ همان بسائط محسوس تعریف میشوند پس حقیقت صوت برای کسی که فاقد حاسهٔ شنوائی باشد اصلا شناخته نمی‌شود و همچنین ضوء برای کسی که دارای حاسهٔ بصر نباشد شناخته نخواهد شد زیرا اینگونه محسوسات بهرطریق که برای فاقد حس شنوائی و بینائی تعریف شود حقیقت آن برای وی حاصل نمیشود و در بین محسوسات حاسه واحدهٔ خاصی وجود ندارد که بوسیلهٔ آن [بتوان] محسوس حاسه دیگر را باویژگی‌های

۱- یعنی چیز دیگری اعرف از آنها نمی‌باشد و بناچار باید همهٔ معلومات کسبی به آنها پایان پذیرد.

۲- ظاهراً محسوسات را در بی‌نیازی از تعریف تشبیه کرده‌اند به وجود، درستن چنین است واما مثل الوجود الذی مثلوابه انه مستغن عن التعریف. یعنی محسوسات را از لحاظ بی‌نیازی از تعریف تشبیه بوجود کرده‌اند و درست نیست زیرا در وجود بحث و اشتباه زیادتر است.

۴- مثلا از این جهت که مرکب است یا بسیط است و اگر مرکب است مجعول بدو جعل باشد یانه.

۵- یعنی بسیط‌اند نه مرکب.

آن تعریف کرد[1].

وکسی که ورا حاسهٔ شنوائی و بینائی بود از تعریف ضوء و صوت بی‌نیاز بود، بلکه صوت امری‌است بسیط که صورت آن در عقل بمانند آن بود در حس نه جزآن[2] وحقیقت آن تنها این است که صوت است[3] و اما کلام در سبب و علت آن خوداسری دیگراست[4] که [مثلا گفته شود] علت‌آن قلع بود یاقرع ویااینکه هواشرط بود یانه و برفرض که هواء [برسبیل حصول مقاطع] درآن شرط نبود بطریق دیگری شرط بود یانه بحث دیگری است[5] [که در قسم انوار بیاید] .

فصل دروحدت وکثرت

واحد از تمام وجوه عبارت از امری بود که به هیچ وجه از وجوه منقسم نشود و [قابل انقسام نبود] نه باجزاء کمی و نه باجزاء حدی ونه بسان انقسام کلی به جزئیات خود[6] و[لکن] واحد از یک وجه‌وجهت عبارت ازامری بود که از همان وجه وجهت قابل‌انقسام‌نبود، اکنون‌این‌معنی‌رانگهدار [وبه عقل‌خود بسپار] وآن تجوزات [ومجازاتی] که از نوع این گفتارها است (و بعداً آید) که مثلا : «زیدو عمر و احداند در انسانیت و بدین معنی بود که آن دورا [زید وعمرورا]

۱- یعنی باخصوصیتی که هرمحسوسی‌دارد بوسیلهٔ‌حاسه‌دیگرنمیتوان تعریف کرد البته فی‌الجمله میتوان تعریف کرد. ومثلا تعریف ضوء باویژگی که دارد برای کسی که فاقدحس بصراست ناممکن‌است و بالجمله بوسیلهٔ هیچ حاسهٔ نه میتوان محسوس حاسهٔ دیگررا باتمام اوصافش معرفی کرد. ونه خصوص‌آن حاسه‌را.

۲- یعنی وجزآن نبود یعنی همانطورکه در حس بسیط است در عقل نیز بسیط بود.

۳- یعنی مجرد صوت بودو یا صوت مجرد است و ورا ترکیبی نبود که‌بتوان‌تعریف کرد .

٤- که مثلا آیا حاصل از قرع است یا قمع یا هردو ویا چیزی دیگر سوای آن‌دو.

٥- که بحث‌آن در قسمت انوار بیاید و بیان شود که بر سبیل حصول مقاطع، هـوا شرط نبود و بلکه بطریق دیگر شرط بود.

٦- مانند ذات واحد واجب که نه اورا جنسی بود نه فصلی، نه مادهٔ ونه صورتی .

صورتی بود در عقل که نسبت هردوربدان صور، یکسانند. رها کن[1] این آن‌چیزی بود که ما خواستیم دراین فصل بیاوریم و با ایراد آن بخش اول این کتاب پایان یافت و بر نورالانواری حمد بی‌پایان باد.

قسم دوم ـ درانوارالهیه ونورالانواروبمادی وجود وترتیب آن ودرآل پنج‌مقاله بود

مقالت اول درنور وحقیقت آن ونورالانوار وآنچه نخست ازاوآید و در آن چند فصل و چند ضابطه است

فصل اول

در اینکه نور نیازی به تعریف ندارد

[اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد [بناچار] بایدخودظاهربالذات باشد ودر عالم وجود چیزی اظهر وروشن‌تر از نور نیست پس بنا براین چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نیست[2].]

فصل در تعریف غنی

بی‌نیاز [بالذات] عبارت از چیزی است که نه ذاتش ونه کمالش متوقف بر غیر نباشد و فقیر بالذات عبارت از چیزی است که از جهت فقر ذاتیش هم.

۱- یعنی اینگونه مجازات و تجوزات‌را رها کن زیرا معنی اینگونه وحدتها، مجازی است نه حقیقی.

۲- صفات هرچیزی بدوقسم‌مستقم میگردد یکی آنچه صفاتش ذاتی است و دیگرآنچه صفاتش بسبب غیر است قسم اول خود بر چند قسم است یکی آنکه صفاتی که‌برو عارض میشود عروضش باتوجه و نسبت به غیر نباشد یعنی ذات اضافه نباشدوآن صفات‌را هیأت ممکنه نامند که ناشی از ذات می‌باشد دوم آنکه صفات عارضهٔ او بقیاس‌به‌غیر باشد یعنی صفات کمالیه و ذات اضافه که در عین‌حال کمالات ذاتی است.

درذات وهم درکمالش متوقف برغیر بود[۱].

فصل در نور و ظلمت

اشیاء عالم بر دوقسم‌اند یکی آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوء است و [دیگر] آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوء نیست و [در اینجا] مراداز ضوء ونور یکی‌است‌زیرا من‌در‌اینجا از نور، نور مجازی‌را وآنچه‌مجازاً نورمحسوب میشودنخواهم مانند آن نوری که مفهوم آن بنزد عقل واضح است [که آن نور مجازی است] اگر چه حاصل آن نورمجازی هم آخرالامر به نور حقیقی بازمیگردد[۲]. و نور خود در هرحال بردوقسم بود، آنچه هیأتی[عرضی] بود و نور عارض ودیگر نوری که عارض‌برغیرنبود که نورمجردونور محض‌است. و آنچه در حقیقت نفس‌خود نورنیست [نیز دوقسم است] ومنقسم‌شودبه‌آنچه از محل بی نیاز است وآن‌جوهر غاسق است[۳].

دیگر آنچه [هیئت] و عرض برای غیر است و آن هیئت ظلمانی است[٤] و تعریف رسمی برزخ که عبارت از جسم است این‌است که: برزخ‌عبارت از جوهری است مقصود باشارهٔ حسیه[٥] و گاه مشاهده شده است که اگر از پاره‌ای‌از برازخ نور زائل شود مظلم میشود و ظلمت نمی باشد مگر عدم نور فقط و از نوع اعدامی

۱- باید دانست که هرچیزی که در جهان وجوداست بدوقسم منقسم میشود یکی آنچه صفاتش ذاتی است و دیگر آنچه صفاتش بسبب غیراست. شق اول نیز چند قسم‌است الف- آنچه صفات براو عارض میشود وعروضش بقیاس بغیر نیست یعنی ذات اضافه نیست که اینگونه صفات را هیأت ممکنه مینامند که ناشی از ذات است ب- آنچه عروض صفاتش به قیاس به غیر است یعنی صفات کمالیه وذات اضافه و گاه اضافهٔ محضه‌است مانند مبدئیت، خالقیت پس غنی مطلق چیزی‌است که از تمام جهات غنی باشد.

۲- یعنی بازگشت به نور حقیقی‌میکند.

۳- یعنی جوهر جسمانی.

٤- مقولات نه گانهٔ عرضی است.

٥- شیخ شهاب اصولا وجودتعریف‌بحدرا قبول ندارد.

نیست که درآنها «امکان وجود» شرط باشد [1] زیرا هرگاه عالم خلاء فرض شود ویا فلکی[فرض شود] که بلانور [وغیرمکوکب] باشد[2] بازهم‌مظلم بود وهمواره نقص ظلمت وعدم امکان نور ملازم آن بود پس ثابت شد که هرچه غیر نور و نورانی بود مظلم بود و هرگاه از برزخ نورمنتفی گردد درمظلم[3] بودن خود نیازی به چیزی دیگرندارد[4]. [بجز عدم النور]پس اینگونه برازخ که[اجسام‌مظلمه‌اند] بالذات جواهر غاسقه‌اند. و [بااین بیان و تقسیم] پارهٔ دیگر از برازخ باقی می‌ماند که هیچگاه نور از آنها زائل نمیشود مانند آفتاب و جز آن از [ستارگان] واینگونه برازخ در برزخیت بابرازخی که نورازآنها زائل میشود مشترکندوازجهت بقاء دائمی ضوء آنها با برازخ دیگر وجه امتیاز وافتراق دارند[5] پس‌ما به الافتراق اینگونه برازخ[6] با آن گونه برازخ دیگر[7] از جهت نوری‌است که زاید بر برزخیت

۱- مشائیان گفته‌اند ظلمت عبارت از عدم نوراست در موردیکه شأن آن این است که مستنیر باشد و بنابر این هواء بنزد آنان مظلم نیست زیرا شأن‌آن مستنیر بودن نمی‌باشد لکن حکماء اقدم هوارا مظلم میدانند زیرا آنان ظلمت‌را بمانند سکون‌نمی‌دانند زیرا سکون بمعنی عدم حرکت است درامری که ممکن‌الحرکة‌باشد لکن ظلمت بدین‌معنی‌نیست یعنی‌امکان وجود ملکه درآن شرط نیست.

۲- یعنی غیرمکوکب باشد.

۳- زیرا بنا بر تعریف اشراقیان خلاء و فلک‌غیر مکوکب مظلم‌است و بنا بر عقیدهٔ مشائیان مظلم نیست زیرا شرط امکان نور و عروض‌آن این‌است که‌خلاء نباشد ودرامور شفافه نور عارض نمی‌شودوفلک غیر مکوکب‌هم‌امکان‌نور ندارد‌پس‌چون‌مشائیان قیدامکان کرده‌اند لازم‌آید که اینگونه امورا نتوان گفت مظلم است وبطورکلی خلاء بطور مطلق عدمی‌است و فلک شفاف است پس به عقیدهٔ مشائیان مظلم نمی‌باشد. قطب ص۲۸٦.

٤- فی‌ذاته نور نباشد و منظور از نورانی این‌است که اگر ذاتاً نور نباشد و نورانی باشد بازهم مظلم است. ویا اینکه نور و نورانی نباشد. قطب ص ۲۸٦.

٥- بلکه ذاتاً مظلم است.

٦- برازخی که ضوء ازآنها زایل نمی‌شود.

۷- برازخی که ضوء ازآنها زایل میشود.

بالجمله ماب‌ه‌الاشراك مغایر با مابه‌الافتراق است پس مابه‌الافتراق زائدبر جسمیت است.

آنهابوده و قائم بدانها بود پس مابه‌الافتراق [این نور] نوری‌است عارض[۱] وحامل آن نور جوهر غاسق است و بنابراین هر برزخی جوهر غاسق است. [اعم از آنکه نور آن دائم باشد یا زائل]

ونورعارض محسوس فی‌نفسه بی‌نیاز نبودوا گرنه،نیازمندبه‌جوهرغاسق نمی‌بود و چون قائم باوست[۲]. پس [فی‌نفسه] محتاج و ممکن است و وجود نور [عارض] ازناحیهٔ جوهرغاسق نیست و الاهمواره لازمهٔ آن می‌بود ومطرد با آن‌می‌بود وحال آنکه چنین‌نیست[۳] و چگونه ممکن‌است وجود نور عارض از ناحیهٔ جوهرغاسق باشد وحال آنکه هیچ چیزی علت موجودی اشرف از خود نمی‌باشد[٤].

پس آنچه انوار تمام جواهر غاسقه‌را اعطا میکند چیز دیگر است بجز ماهیات مظلمهٔ[جواهر غاسقه] وهیأت آن‌ها[٥] و بزودی خواهی دانست که اکثر هیآت ظلمانیه معلول نورند و اگر چه آن نور نیز، نور عارضی بود[٦] دیگر اینکه هیآت جسمانی ظلمانی بالذات خفی هستند پس چگونه توانند موجب‌و علت‌امری باشند که اخفی ازآنها[۷] و [یا لااقل] مثل آنهانمی‌باشد.

پس شایسته [و لازم‌است] که بخشندهٔ انوار عارضهٔ برازخ غیر برزخ و غیر جوهر غاسق بود والا آن برزخ و یا جوهر غاسق مشمول آن حکم خواهد

۱- یعنی بر برزخ و جسم و جسمیت.

۲- نور محسوس قائم به جوهر غاسق است.

۳- یعنی همواره نور عارض‌لازمهٔ ذات ووجود جوهر غاسق نمی باشد پس علت - وجود نور عارض جوهر غاسق نمی باشد.

٤- چون جوهر غاسق‌اخس‌ازنوراست پس نتواند علت نور باشدکه اشرف ازاوست قطب ص ۲۸۷.

٥- یعنی و بجز هیأت و عوارض ماهیات مظلمه.

٦- باوجودیکه خود نور عارض است بازهم علت هیأت ممکنه ظلمانیه است و بنا- براین چگونه ممکن است‌که اینگونه هیأت علت نور باشد.

۷- یعنی هیأت جسمانیه علت انوار باشدکه اجلی و روشن‌تر از هیأت جسمانیه‌اند یعنی علت اخفی از معلول باشد.

www.IrPDF.com

شد یعنی آن حکمی که شامل همهٔ [اجسام و برازخ] است[1]. و بنا براین اعطا-کنندهٔ برازخ امری‌است خارج از برازخ و غواسق.

فصل در اینکه جسم در وجود خود نیازمند به‌نور مجرد است

غواسق برزخیه‌را اموری است ظلمانی مانند اشکال و جز آن[2] وخصوصیاتی است متعلق به مقدار، اگر چه مقدار خود امری زائد بربرازخ نیست[3] بجز آنکه برای مقدار ویژگی و مقطع و حدی است خاص که بواسطهٔ آن هر مقداری از مقدار دیگر ممتاز می‌شود پس اینگونه چیزهائی که برزخها بسبب آنها مختلف‌وگوناگون میشوند اموروذاتی برازخ نمی‌باشد وگرنه همهٔ برازخ در آنها مشترک می‌بودند[5] و همچنین حدود مقادیر ذاتی برازخ نمی‌باشد وگرنه همهٔ برازخ درآن یکسان می‌بودند[و اجسام همه متساوی المقادیر می‌بودند] پس اینگونه امور که مابه-الامتیاز برازخند از ناحیه غیر برزخ بود[6] زیراهرگاه مثلا شکل و جزآن یعنی سایر هیآت ظلمانیه بالذات بی نیاز از علت باشد لازم آید که وجود آنها متوقف بربرازخ [یعنی برازخی که محل آنها است] نباشد و ازطرفی هرگاه‌حقیقت برزخیه نیز بی‌نیاز و واجب بالذات باشد لازم آید که در تحقق وجود خود محتاج به مخصصاتی از

۱- این قاعدهٔ کلیه، که هرگاه اجسام وجواهر غاسقه علت انوار عرضیه باشد باید همواره ملازم با آنها باشد و ثانیاً لازم‌آید که‌امری علت امری باشدکه اشرف از خوداواست یعنی معلول اشرف از علت باشد.

۲- مانند الوان وطعوم و روایح و عوارض دیگر.

۳- شیخ شهاب معتقد است که جسم نفس مقدار است.

٤- مانند اشکال ومقاطع و خصوصیات مقادیر. قطب ص۲۸۸.

٥- درحال‌که حدود واشکال برازخ مختلف است و همهٔ برازخ را یک نوع شکل ومقاطع نیست.

٦- یعنی معلول امری دیگرند غیر از برزخ و برزخی ودرهرحال معلول اند و نیاز بـه علت دارند و علت آنها جسم و جسمانی نمی‌باشد.

قبیل هیآت ظلمانیه و جز آنها نباشد[1] [درحال که محتاجند].

زیرا هرگاه برازخ از مقادیر و هیآت مجرد باشند تکثر [وجودی] آنهاممکن نخواهد بودزیرا بااین فرض ممیزی که همان هیآت فارقه اند وجود نخواهد داشت[2].

وجایز نیست که ذات هریک از برازخ وهیآت آنها بآن دگرامتیاز وویژگی یابد[3].

ونیز جایز نیست که گفته شود که : هیآت ممیزه عبارت از اوازم ماهیات برزخیه‌اند که خود ماهیات ذاتاً مقتضی آنهاست[4].

زیرا اگر چنین می‌بود هیآت در برازخ مختلف نمی‌بودند[5] درحال که مختلف وگوناگون اند. واز طرفی نیروی حدس حکم می‌کند باینکه وجود بعضی ازجواهر غاسقهٔ مرده ناشی از وجود بعضی‌دگر نخواهد بود زیرا هیچ یک از برازخ مرده‌را برحسب حقیقت برزخیهٔ میته بردیگری اولویت و ترجیحی نبود[ونتواند بین آنها علیت و معلولیتی باشد] و بزودی از راه دیگر بدانی که هیچ برزخی نتواندبرزخی دیگررا ایجاب کند.

وچون وجود هیچ یک از برزخها وهیآت ظلمانی و نورانی‌آنها از ناحیهٔ هیچ‌- یک از برازخ دیگر بطریق دور ممکن نیست از این جهت که توقف شیئی برچیزی

۱- درحال که هم هیآت و هم جواهر غاسقه محتاج به علت اند و غنی بالذات نمی‌باشند. وبی‌نیاز از مؤثر نمی‌باشند درهیآت باید گفت که اصولا قائم به محل‌اند و بهرحال هم هیآت وهم برازخ محتاج به غیرلند اماهیآت‌که محتاج به محل خوداند که قائم بآنها باشند و برازخ محتاج به مخصصات‌اند.

۲- در حال که هم اجسام محتاج به هیآت اند که مخصص آنها باشد و هم هیآت محتاج به برازخ اندکه قائم بآنهایند.

۳- زیرا دور لازم آید.

۴- یعنی ماهیت اجسام مقتضی آن لوازم است یعنی درست نیست که اول گفته شود که هیآت ممیزه لوازم ماهیت است و لوازم ماهیت‌هم از مقتضات ذاتی ماهیت است. قطب ص ۱۸۸.

۵- زیرا لوازم ذات در همه‌جا یکسان است درحال که میدانیم مختلف‌اند.

که خود متوقف برآن چیز نخست است ممتنع است زیرا لازم آید که هم‌خودوهم موجدخودرا بوجود آورد و از این جهت مقدم بر موجد خود و نفس خود باشد واین امر محال است. وازطرفی چون بالذات‌هم بی‌نیاز [ازعلت] نیست پس نتیجه آنکه همهٔ آنها[۱] محتاج بامری جز جوهر غاسق وهیآت نوری وظلمانی‌اند وبناچارآن‌محتاج الیه نوری مجرد خواهد بود

وجوهریت جوهر غاسق امری عقلی است[۲] وغاسقیت‌آن‌امری‌است عدمی‌پس جوهر غاسق از این جهت که‌جوهر غاسق است در خارج وجود ندارد وبلکه درعالم خارج باویژگی‌های خود وجود دارد.[۳]

ضابطه دراینکه نورمجرد مشارالیه بهاشارهٔ حسیه نیست

چون بدانستی که هرنوری که مشارالیه [باشارهٔ حسیه] است نور عارض است اندریابی که هرگاه درجهان هستی نور محض باشد نه مشارالیه بود ونه‌حال در جسم و نه دارای جهتی از جهات[۴].

ضابطه در اینکه هرآنچه نور لنفسه است نور مجرداست

نور عارض،نور لنفسه نبود زیرا[۱] وجود او، لغیره بود پس چنین نوری نیست مگر نور لغیره و نور مجرد محض، نور لنفسه بود وهرآنچه نور لنفسه بودنور مجرد محض بود[۵].

۱- همهٔ جواهر غاسقه و هیآت ظلمانیه و نورانیهٔ آنها.

۲- وجود عینی خارجی ندارد.

۳- مانند شکل ومقدار و وضع معین ... قطب ص ۲۸۹.

۴- یعنی از تمام جهات مجرد باشد نه در جسمی حلول کند و نه مشارالیه باشدونه جهتی و سویی داشته باشد.

۵- بیان برهان بدین صورت است نور عارض نتواند نور لنفسه باشدزیرا مقتضی‌عروض این است که لنفسه نباشد پس بحکم مقابلت نور محض مجرد نور لنفسه است و هر نور لنفسه نور محض مجرد است.

فصل اجمالی

در اینکه کسی که ذات خود را ادراک کند نور مجرد خواهد بود

هرموجودی که و را ذاتی باشد و از ذات خود غافل نبود جوهر جسمانی غاسق نبود، زیرا ذات وی بنزد وی آشکار بود وچنین موجودی هیآت ظلمانی در غیرهم نبود زیرا بیان شد که هیئت نوریه نیز نورلذاته نبود تاچه رسد که هیئت ظلمانیه نور لذاته بود پس آنچه ذات وی بروی آشکار بود نور محض مجرد است که مشارالیه نبود.

فصل تفصیلی در باب آنچه بگفتیم

هرموجودیکه قائم بذات خود ومدرك ذات خود بود دانش وی بذاتش به میانجی حصول مثال ذاتش در ذاتش نبود زیرا اگر دانش وی بذاتش بسبب حصول مثال ذاتش در ذاتش بود باتوجه باینکه مثال « انانیت» عین «انانیت» نیست پس مثال انانیت نسبت به «انانیت» «هو» باشد. [یعنی هی که اشارت به خود انانیت است نیست بلکه غیراواست]

پس مدرك «بفتح» دراین صورت مثال او بود[1] ولازم آید که ادراك«انانیت» بعینه عبارت باشد از ادراک چیزی که «هوهو»است[2] ودرنتیجه لازم آید که ادراك انانیت ذات خودرا بعینه عبارت از ادراك غیر ذات خودباشد[3] واین امر محال بود[4]

۱- یعنی در صورت اول لازم آید که مدرك مثال انانیت بود نه خود انانیت ودرنتیجه لازم‌آید که خودرا ادراك نکرده باشد و بلکه مثال خودرا ادراک کرده باشد.

۲- یعنی لازم آید که ادراك چیزی عبارت از ادراك مثال او بود که هو هواست یعنی ادراك عین مثال او بود نه ادراك هوهی که خود اوست.

۳- یعنی ادراك مثالش بود به‌خود.

٤- زیرا هرمدرك لذاته‌ای باید عین مدرك مابه انانیت او باشد و آنچه بوسیلهٔ « انا» مشارالیه است تاآنچه مطابق و منطبق باواوست ازنوع مثال او که مشارالیه به « هــو» است‌باشد.

بخلاف ادراك وی[1] مرامور خارجی را زیرا در خارجیات هم مثال‌وهم آنچه مثال مربوط باوست هـردو«هو» [وغیر یکدیگر] اند.

ونیز هرگاه علم نفس بداتش بسبب حصول مثال وی باشد دو فرض توان کرد بدین ترتیب که اگر نداند که معلوم وی مربوط به مثال خودوی بودلازم آید که خودرا درنیافته باشد و اگر بداند که معلوم وی مثال خود وی بود لازم‌آید که خودرا دانسته بود نه بسبب حصول مثال خود[2].

وبهر ترتیب که باشد متصور نیست که چیزی ذات خودرا بامری زائد بر ذات خود بداند زیرا براین فرض‌آن امر زائد بناچار صفت وی خواهد بود و دراین صورت هرگاه حکم کند[3] باین امر که: هرصفتی که زائد برذات وی باشد (اعم از آنکه علم باشد یاغیرآن) آن صفت‌آن ذات وی می‌باشد لازم آید که ذات خودرا قبل از همهٔ صفات و بدون‌آنها بدانسته باشد پس ذات خودرا به صفات زائد برذات خود ندانسته باشد[4].

و تو از ذات خود و از ادراك ذات خود پنهان نخواهی بود[5] وچون ممکن

۱- یعنی ادراك نفس مرامور خارجی‌را زیرا امور خارجی و مثال ذهنی و غیر ذهنی آنها هردو غیر از نفس‌اند وهردو و هریک یک از آن دو هواند نه آنکه یکی از آن هو باشد و آن‌دگر انا پس اشکال بالا لازم نمی‌آید.

۲- پس لازم آید که بدون نیاز به حصول مثال او درذاتش خودرا دانسته باشد و تحصیل حاصل لازم آید.

حاصل کلام برفرض دوم لازم‌آید تقدم علم بذاتش یعنی قبلا باید عالم بذات خود بود تااینکه بعد از آن بداند که آنچه مدرک اوست مثال اوست.

۳- یعنی چیزی که مدرک ذات خوداست که نفس باشد حکم کند که هر صفتی که زائد برذات او است مربوط به ذات او است وبرای ذات اوست و در نتیجه لازم آید که ذات خود را قبلابدانسته باشد تا حکم به صفات او کند زیرا علم به صفت ذات فرع علم بذات است زیرا محال است که مری ذات را نداند و صفات آن‌را بداند. قطب ص ۲۹۲.

۴- ذات خودرا بذات خود بداند.

۵- ذات تو وادراك ذات تو برای تو پوشیده نبود.

www.IrPDF.com

نیست که ادراک تو خودرا بصورت ذات و یا بامر زائد بر ذات تو بود پس تو در ادراك ذات خود بغیر ذات خود از اموری که ظاهر بالذات و یا غیرغایب از ذات خود است محتاج نمی‌باشی[۱] پس واجب است که ادراك ذات مرخودرا بسبب خود بود بدان سان که هست ونیز واجب است که ذات تو و جزء ذات تو از تو پوشیده نباشد[۲] وآنچه ازذات توازتو پنهان بود مانند اعضاء از قبیل دل، کبد، دماغ وهمهٔ برازخ و هیآت ظلمانیه و نوریه از جمله‌مدرکات تو نباشد[۳] پس مدرك توبالذات نه عضوی از تو بود و نه امربرزخی‌دیگر[۴] وگرنه هیچگاه ازو غافل نبودی[۵] زیرا آگاهی تو بذاتت مستمر بود و زائل نشود.

وجوهریت اگربه‌معنی کمال ماهیت‌ذات باشد ویابه‌معنی‌سلب موضوع ویامحل گرفته شود امر مستقلی نیست که ذات تو بعینه عبارت ازآن‌باشد[۶] واما اگرجوهریت به‌معنی مجهولی گرفته شود[۷] و تو ذات خود را بذات خود و نه بامری زائد برآن

۱- یعنی ذات‌ت که خود ظاهر بنفسه است کافی است در ادراک توذات خودرا و نیازی بامری زائد برذات‌دراداراك ذات نباشد.

۲- برفرضی که دارای جزء باشد.

۳- یعنی دل، کبد و سایر اعضاء جزء نیروی مدرکهٔ تونباشد و از این جهت است که در هنگام ادراك ازمدرك پنهان است در حقیقت این اعضاء جزء نفس نمی باشند. وآنچه مدرك است نفس است.

۴- بلکه قوهٔ مدرکه نفس بود.

۵- یعنی از اعضاء و جوارحت. وچون از اعضاء وبدن خود پوشیده باشی ولکن‌بذات خودآگاه باشی پس هیچ یک از اعضاء تو نه ذات توباشد و نه جزء ذات تو.

۶- دراینجا شیخ میخواهد ثابت کند که جوهریت امر عقلی اعتباری است و نفس عبارت از جوهریت نیست زیرا در تعریف جوهر بعضی گفته‌اند کمال ماهیت ذات است وبعضی گفته‌اند کون‌الموجودلافی موضوع ویالافی‌المحل زیرا بنا برتعریف اول امر اعتباری است وبر تعریف دوم وسوم که وجودرا در تعریف آورده است وجود امر اعتباری‌است‌ولافی‌موضوع ویا-لافی‌محل امر سلبی است وامر اعتباری یا سلبی نمیتواند ذات مدرك باشد. پس نفس که‌مدرك است عبارت از جوهریت نباشد.

۷ - چنانکه پارهٔ از مشائیان گویند جوهریت مجهول است.

[به بیانی که گذشت] بنحو مستمر ادراك کنی بناچار آن جوهریت مجهونه که پنهان از ذات تواست نه تمام ذات تواست و نه جزء ذات تو [1] پس هرگاه جستجو کنی و درآنچه تو بسبب آن توهستی باندیشی نیابی مگر چیزی که مدرك ذات خودبود و آن «انانیت» تو بود و در این امر هرآن کس که ذات و «انانیت» خودرا ادراك کند باتو مشارك [وهم‌عقیده] خواهد بودپس مدرکیت [و ادراك انانیت] دراین صورت نه صفتی بود و نه امری زائد برذات مدرک و نیز روا نبود که مدرکیت از اجزاء «انانیت» تو بود تا اینکه لازم آید که جزء دیگر دراین حال مجهول بود زیرا در آن صورت آن جزء دیگر و راه مدرکیت و شاعریت بود پس مجهول بود و در نتیجه از اجزاء ذات تو نبود آن ذاتی که آگاهیش به خود چیزی برآن نیفزاید [2].

وازاین راه این معنی نیز روشن شد که شیئیت نیز زائد بر ذات شاعر[ومدرك ذات بذات] نیست [3].

پس آن امری که مدرک ذات خود بود ظاهر لنفسه وبنفسه بود وخصوصیتی دیگرباوی نبودتا آنکه ظهور، حالی از احوال او بود وبلکه خودبنفس خود ظاهربود و ظهور او عبارت از نفس ظاهر بود نه غیرآن

و بنابراین نور لنفسه و نور محض بودو اما مدرکیت تو مر چیزهای دیگررا تابع [وصفت] ذات تو بود و استعداد مدرکیت عرضی ذات توبود [4]

۱- زیرا مجهول است بفرض، وذات تو برتو معلوم است.

۲- نتیجهٔ بحث است یعنی ذات مدرك، که آگاهیش بذاتش موجب نشود که چیزی بدان افزوده شود.

۳- مراد از شاعر مدرك لذاته است که نفس باشد زیرا اگر زائد باشد بناچار ورای شاعریت خواهد بود و همان ایرادات تکرار میشود.

٤- یعنی ادراک تو نسبت به چیزهای دیگر بجز ذاتت تابع ذات تواست زیراصفت ذات تواست وبنابراین نه عین ذات تواست ونه جزء ذات تو وهمین‌طور استعداد مدرکیت خارج از ذات است.

و نیز هرگاه ذات خودرا «انیتی» انگاری[1] که ذات خود را ادراک کند لازم آید که ذات برادراك ذات مقدم بود و در نتیجه لازم آید که ذات آن «انیت» مجهول بود[2] و این امر محال است پس مدرک ذات نیست مگرآنچه ما بگفتیم[3].

وهرگاه بخواهی برای مطلق نور ضابطهٔ بیابی آن‌ضابطه این است که : نور امری است که در حقیقت نفس‌خود ظاهر و ظاهرکنندهٔ موجودات دیگر بود و آن فی‌نفسه ظاهرتر از هرچیزی‌است که ظهور زاید بر حقیقتش بود.

وظهور انوار عارضه نیز بامری زائد برآنها نمی‌باشد تا لازم آید فی‌نفسه‌خفی باشد و بلکه ظهورآنها نیز از ناحیهٔ حقیقت ذات آنها بود و چنین نیست که نخست نوری حاصل گردد و سپس آنرا ظهور و روشنائی عارض و ملازم شود تا اینکه لازم آید درحد خود نور نباشد و در نتیجه چیزی دیگر اورا ظاهر [و نمودار] کند چرا که این امر محال بودوبلکه هرنور عارضی نیز خود ظاهر بود وظهور او عبارت از نوریت او بود.

و نه آنچنان‌است که‌توهم شده و گفته میشود که نور آفتاب‌را بینائی ما ظاهر [و روشن] میکند و بلکه ظهور نور آفتاب عبارت از «نوریت» او بود و حتی هرگاه همهٔ مردمان و صاحبان حس نابود گردند نیز نوریت نور آفتاب تباه ومحوومعدوم نخواهد شد.

و به بیانی دیگر ترا نرسد که گوئی «انیت» من چیزی است که ظهور لازمهٔ آنست تا در نتیجه لازم آید که آن چیز [یعنی انیت] فی‌نفسه خفی باشد و بلکه «انیت» تو عبارت از نفس ظهور ونوریت بود و پیش از این بدانستی که «شیئیت» از نوع محمولات‌و صفات عقلی است وهمین‌طور «حقیقت و ماهیت»[4] بودن چیزی،

۱- یعنی حقیقتی موجود فرض کنی.

۲- زیرا هرچیزی ذاتش مقدم بر ادراکش باشد ، ذاتش خود مجهول باشد.

۳- که نفس ادراك و ظهور روحانی است نه چیز دیگر.

۴- وتقرری در خارج وعالم عین ندارند.

وعدم غیبت[1] امری سلبی‌بود و نتواند ماهیت توبود[2] پس باقی نمی‌ماند مگر نوریت و ظهـور [وذات تو آن بود].

پس هرآنکس که ذات خودرا ادراک کند نور محض‌بود و هر نورمحضی ظاهر لذاته ومدرك لذاته بود و این برهان شایسته ترین برهان‌ها و راه‌ها بود[3].

حکومتی دراینکه ادراك چیزی مرذات خودرا عبارت ازظهوراوبرای ذات خود بود نه مجرد بودن او ازماده آنچنانکه آئین مشائیان است

و برآنچه گفتیم امری دیگر افزوده وگوئیم[4]: هرگاه مزه هارا مجرداز برازخ و مواد ملحوظ نمائیم ازاین فرض [ولحاظ] چیز دیگری بجز طعم لنفسه [ملحوظ نداشته و] لازم نمی‌آید[5] واکن هرگاه نور بطور مجرد ملحوظ وفرض‌شود نور لنفسه بود و در نتیجه ظاهر لنفسه بود و همان عبارت‌از ادراك بود[6] ولکن لازم نیاید که طعم در هنگام لحاظ تجرد از ماده ظاهر لنفسه بود و بلکه تنها طعم‌لنفسه بود[7].

و هرگاه صرف مجرد بودن چیزی از هیولی و برازخ در شاعریت بنفسه کافی بود لازم آید آن نوع هیولایی که مشائیان ثابت کرده‌اند، شاعربنفسه بودزیرا هیولی در آئین آنان هیئت در غیر نبود و بلکه ماهیت‌آن برای خود و به خود بود و ذاتی بود و از هیولای دیگر مجرد بود چه آنکه هیولی را هیولای دیگر نبود

۱- یعنی ادراك که تعریف شده است به عدم غیبت از ذات مجردهٔ از ماده قطب ص ۲۹۶.

۲- زیرا امر سلبی واعتباری نتواند ماهیت نفس باشد.

۳- پس نور محض نمودارکنندهٔ خود ودریابندهٔ ذات خود بود.

۴- براین امر که هرآن کسی که ذات خودرا ادراك کند نور لنفسه است.

۵- یعنی صرف طعم لنفسه مجرد از همه چیز متصور شود.

۶- یعنی بدون‌اینکه توجه به عارض بودن و عارض نبودن آن کنیم خود نور باشد لنفسه.

۷- زیرا ادراك در مذهب اشراق عبارت ازظهور لنفسه است.

پس اگر مراد از غیبت دوری ذات او[هیولی] بود از ذات خود براین فرض هیولی از ذات خودغایب نبود[۱].

واگر مراد از عدم غیبت شعور او بذات خود بود گوئیم: بازگشت شعور در مفارقات به عدم غیبت نبود و بلکه عدم غیبت براین فرض کنایت ومجازی بود از شعور وبنزدمشائیان صرف بودن چیزی مجرد از ماده و غیر غایب از ذات خود عبارت‌از ادراک اوست و حال آنکه همانطور که خود گویند مادهٔ خاص بنفسه بسبب هیأت حاصل می‌شود و دراین صورت‌اگر پذیرفته شودکه ماده مانع‌ادراك هیآت است مرذات خودرا لکن این پرسش همچنان باقی‌است که ماده‌را چه چیز ازادراك ذات خود مانع شده است و حال اینکه خود اعتراف کرده‌اند که هیولی متخصص نشود مگر بسبب هیأتی که صورت نامیده‌اند وهرگاه آن صورتها در ذات ما حاصل شود آنهارا ادراک خواهیم کرد[۲].

وهیولی خود فی‌نفسه‌باقطع‌نظر ازتمام‌مقادیر وهیآت بجزشیئی‌مطلق‌ویاجوهر مطلق چیز دیگری نیست همانطورکه خود مشائیان گفته‌اند و بنابراین هیچ امری درجهان وجود بسیط‌تر از هیولی نیست خصوصاً آنکه جوهریت هیولی همانطورکه خودآنان اعتراف دارند عبارت ازسلب موضوع بود[۳] وبااین فرض برای چه وبه‌چه علت هیولی‌ذات خودرا ازاین‌جهت که که مجرد ازحوامل و اجزاست‌ادراك نتواند

۱- یعنی بنا برفرض وتعریف مشائیان‌لازم‌آیدکه هیولی شاعربه نفس خودباشدالبته درصورتیکه مراد از غیبت از نفس ، دوری از نفس خود بود.

۲- درحال که ماده مجرد است واز ذات خود پنهان نیست یعنی از ذات خود بنابر- قول شما دور نیست یعنی هیآت چون در ماده‌اند ماده مانع از ادراك آنهااست‌که ذات خودرا ادراك کنند لکن ماده که خود در چیزی نیست پس چه چیز مانع است‌که ماده ذات خودرا ادراک کند.

۳- یعنی گفته‌اندکه جوهر موجودی است لافی‌موضوع، با اینکه‌موجود خود امری اعتباری است و بقیه هیآت امری سلبی است و خارج از ماهیت هیولی است وهمین‌طور سایر صورواعراض پس بنا براین بجزامرمطلق مجردازماده چیز دیگر باقی نمی‌ماند. قطب ص۲۹۸.

کرد و بازبه چه علت صور حال در خودرا درنیابد، مضافاً براینکه قبلا حال ووضع جوهریت وشیئیت روشن شد و گفتیم که این گونه امور عبارت از اعتباراتی عقلی هستند که در خارج تقرری ندارند[۱].

این دسته از مشائیان سپس گفته‌اند« مبدع کل عالم تنها موجودی بسود مجرد» وهنگامیکه مطابق آئین خود آنان از هیولی بحث و فحص شود حاصل آن باین‌امر باز میگردد که هیولی نفس وجود است زیرا همانطورکه گذشت تخصیص [یاتحصص] هیولی به هیآت جوهریه است و در عالم وجود چیزی که عبارت از نفس ماهیت مطلق باشد وجود ندارد[۲]. و بلکه‌آنچه هست و ثابت شده است ماهیات مخصوصه است[۳] که برآنها ماهیت یا موجود اطلاق میشود و [بنا برعقیدهٔ آنها] از هیولی وبنام آن چیزی بجز ماهیت مبهمه‌ویا وجودباقی نمی ماند

پس احتیاج آن به صور اگر صرفاً از آن جهت باشد که موجود است پس لازم‌آید که واجب‌الوجود نیز چنین بود[۴] و منزه است خدای از اینکه چنین باشد و هرگاه ذات واجب‌الوجود از جهت و بسبب این بساطت[که در باب هیولی گفته شد که صرف وجود است] ذات خود و چیزهای دیگررا ادراک کند[۵]. لازم آید که هیولی نیز چنین بود[۶] زیرا آن نیز صرفاً موجود است[۷] و حال آنکه بطلان اینگونه گفتارها روشن است پس ثابت شد که موجودیکه ذات خود را ادراك میکند نوری بود لنفسه و بالعکس یعنی هرامری که نور لنفسه بود ذات

۱- وبنابراین هیولی امری اعتباری عقلی است وممکن نبود که صور در آن حال بود، البته نظر شیخ شهاب تشنیع برآنهاست .قطب ص ۲۹۹.

۲- زیرا وجود بنزد آنان نفس ماهیت است. در متن چاپ کربن تخصص و در چاپ قدیم تحصص آمده است وهردو وجهی دارد.

۳- منظوراین است که آنچه ثابت شده است ماهیت‌های مخصوص است نه مطلق.

۴- زیرا واجب‌الوجودهم موجود است.

۵- چون موجود است و بسیط.

۶- یعنی ذات خود و چیزهای دگررا ادراک کند.

۷- موجود بسیط تام‌البساطة بنابرقول مشائیان.

خودرا ادراك میکند وهرگاه فرض‌شود که‌نور عارض هم مجرداز‌مواد بود بناچار باید فی‌نفسه و لنفسه ظاهر بود[بمانند نور محض] پس‌آنچه حقیقت وی این است که فی‌نفسه و لنفسه ظاهر بود[مانند نور محض] حقیقت او عیناً حقیقت همان نوری است که فرض شد که مجرد محض است زیرا «هو هو» سربسر منعکس میگردد[۱] .

فصل در انوار و اقسام آن

[نتیجه اینکه] نورمنقسم‌میشود به نور فی‌نفسه لنفسه[۲] ونور فی‌نفسه لغیره[۳] و قبلا بدانستی که نور عارض نور لغیره بود[۴] و بنا براین نور لنفسه نبود واگرچه نور فی‌نفسه هم باشد[۵] زیرا وجود آن بغیره بود[۶] و جوهر غاسق فی‌نفسه ظاهر نبود پس نه نور فی‌نفسه بود[۷] ونه لنفسه چنانکه‌پیش ازاین بدانستی.

واما حیات عبارت از چیزی بود که ظاهر لنفسه بود و حی عبارت از دراك فعال بود[۸] وپیش از این معنی ادراك‌را نیز بدانستی[۹] وفعل نورنیزخود ظاهراست[۱۰]

۱- زیراآنچه فرض شده است که مجرد محض بود نور محض بود پس اگر نورعارض هم مجرد بود از لحاظ حقیقت باآن نور یکی بود.

۲- وآن نور محض است زیرا چون فی‌نفس‌الامر اشراق میکند ولنفسه ظاهراست یعنی خود ذات خودرا ادراك میکند واز خود غایب‌نمی‌شود. قطب ص۲۹۹.

۳- که نور عارض است.

٤- منظوراز غیر، محلی است که نور عارضی عارض آن شود.

٥- لاشراقه فی‌نفس‌الامر.

٦- بنابراین مدرک نفس خود نباشد.

٧- یعنی نه لنفسه است ونه فی‌نفسه وچون جسم محض است اصولا نـوریـتی در آن نبود .

٨- حیات بدین‌معنی است که هوشیئی‌حی‌ظاهرلنفسه، یعنی‌مدرک ذات خود باشد و موجود حی یعنی موجود دراك فعال.

٩- که عبارت ازظهور ذات چیزی بود برای ذات آن چیز.

۱۰- فعل نورعبارت از اشراق وتابش است.

و او[یعنی نور] فیاض‌بالذات بود[1] پس نور محض حی بود و هرچیی نورمحض بود.

واگر موجود غاسق[2] ذات خودرا ادراک کند لازم آید که نور لذاته بود و در نتیجه جوهر غاسق نبود و این امر خلاف فرض است و اگر برزخی یاغاسقی از آن جهت که برزخ و یا غاسق است[3] مقتضی حیات و علم باشد لازم آید که این امر برهرچه مشارک باآن است نیز واجب و روا باشد در حال که چنین نیست[4] و اگر فرض شود که برای غواسق علم وحیات باشد و آن [علم وحیات] از ناحیهٔ هیأتی زائد بر ذات آن باشد باز همان ایراد گذشته دراینجا نیز وارد آید[5].

و شکی نیست که هیئت همانطور که گذشت خود ظاهر لنفسه نبود[6]. و ظاهر برای برزخ نیز نبود زیرا برزخ خود بالذات غاسق بود وچگونه تواندبرای او چیزی ظاهر شود زیرا هرچیزی که برای وی‌چیزی دیگر ظاهرشود بناچار بایداورا ظهوری باشد لنفسه، وفی‌نفسه ظاهر بود چه‌آنکه کسی که‌بذات خودآگاه‌نبود بغیر خود نیز آگاه نبود.

و چون ثابت شد که نه برزخ ظاهر لنفسه است و نه هیئت و نیز نه برزخ

۱- منظور اثبات‌این امر است که حیات ونور و نور وحیات یکی است. وحیات عبارت از ظهور و نورانیت است.

۲- یعنی جسم مظلم.

۳- لازم‌آید که برای همهٔ اموریکه در مظلم بودن و یا جسمیت مشارک‌اند این امر یعنی‌علم و حیات باشد زیرا هرگاه علت موجود شود باید معلول نیز موجود شود.

۴- زیرا برازخ وغواسق‌را علم وحیات نباشد بالوجدان.

۵- گفته می‌شود که اگر آن هیئت مقتضی ذات غاسق بود بر مشارکات آن نیز باید درست آید درحال که چنین نیست ونیزآن‌هیئت اگر ظلمانی باشد ظاهر لذاته نباشد وبالاخره جسم جمادی بسبب هیئتی غیر حیه حی و عالم نشود.

۶- قبلا بیان شد که هیئت اعم از آنکه ظلمانی باشد یا نورانی نور لنفسه نبود زیرا وجود او برای غیر بود.

برای هیئت و نه هیئت برای برزخ ظاهراست پس بناچار از مجموع آنها هم ظاهر لنفسه‌ای پدید نمی‌آید[١].

و چون وجود هیئت نمی‌باشد مگر موجود لغیره[٢] قهراً از آن و از برزخ چیزی که قائم بنفس خودباشد حاصل نخواهد شد[٣] وبلکه‌آنچه‌ازآن‌دوقائم‌بنفس‌بود تنها برزخ بود[٤] پس آنچه از این‌دو[میتوان فرض کرد که] مدرك بودآن امری‌است‌که ذاتش آن خود و قائم بخود بود [یعنی برزخ‌نه[٥] هیآت] و آن برزخ بود زیرا برزخ وهیئت دو چیزاند نه یک چیز و پیش ازاین بدانستی که برزخ فی‌نفسه غیر ظاهر بود[٦].

ایضاح دیگرآنکه

گوئیم: روابود که چیزی،چیزی دیگر رابرای غیر خود ظاهرکند همچون نور عارضی‌که ظاهرکنندهٔ محل خود بود[٧] و از ظهور چیزی برای غیر خود [و همین‌طور اظهار چیزی‌را برای غیر خود] لازم نمی‌آید که آن چیز [ظهوری برای

١- و بنابرین از مجموع هیئت و برزخ هم چیزی که ظاهرلنفسه ومدرك لذاته بود حاصل نمی‌شود.

٢- یعنی وجود هیئت برای برزخ است که محل‌آنست. قطب ص ٣٠١.

٣- زیرا هنگامی از دو چیز چیزی دیگر حاصل میشود که وجود هریک از آن‌دوقائم بذات باشد نه آنکه هردو ویا یکی از آن‌دو استوار بذات نباشد.

٤- نه هیئت. زیرا عرض‌را مدخلیتی در قیام جوهر بنفس خود نباشد. جوهر جوهر است اگر چه عرض ازو زائل شود.

٥- یعنی قائم بذات باشد که از آن‌دو ،برزخ بدین صفت است.

٦- چون مظلم است و چون فی‌نفسه ظاهر نیست بناچار لنفسه‌هم ظاهر نبود و بنابر- این مدرک ذات خود نبود و مدرک غیر خودهم نبود.

٧- مانند نورآفتاب که محل خودرا که جرم خود باشد برای ابصار ظاهر می‌کند و مانند نور عارض که هم محل‌خودرا برای ابصار آدمیان آشکار میکند وهم‌رنگها واشکال‌محل خودرا می‌نمایاند.

ذات خود داشته باشد و] خود لذاته هم ظاهر بود[1] ولکن هرگاه چیزی امری رابرای غیر خود ظاهر کند لازم است که آن غیر ، خود ظاهر لنفسه بودتا اینکه بنزد او امری از امور ظاهر شود[2] وآنگاه که این ضابطه مقرر شد گوئیم: جایز نیست که در عالم وجود امری باشد که چیزی را برای نفس خود آن چیز ظاهر کند[3] بدانسان که آن چیزبسبب آن امربرای نفس خودآشکار شود[4] زیرادرعالم هیچ امری نزدیکتر به خود ازخود نبود در حال که نفس او براوپوشیده بود[5] وپوشیده بودن اوبراولنفسه بود وبنابراین هیچگاه چیز دیگری نتواند اورا برای خود اوظاهر کند و چگونه این امر ممکن بود درحال که ظاهر کردن غیر مراورا برای او ایجاب میکند که خود برای خود ظاهر بود پیش از این[6] و چنانکه گذشت برزخ لنفسه برای نفس خود پوشیده است و بنا براین اورا بنزد او چیزی نتواند آشکار کند[7] .

۱- یعنی از ظهور امری برای غیر،لازم نمی‌آید که برای ذات خودهم ظاهر بودمثلا جرم آفتاب برای ابصار ظاهر است لکن خود برای خود ظاهر نیست و خود ذات خود را درنیابد .

۲- لکن اگر چیزی امری دیگررا برای غیر خود آشکارکند آن غیر که مظهورله است خود برای خود باید ظاهر باشد یعنی خود باید ذات خودرا ادراک کند تا بتواند چیزی دیگررا ادراك کند بایدخود بخود علم حضوری‌داشته باشدتابامور دیگر علم‌حصولی پیدا کند. وباید خود شاعر به نفس خود باشد تابتواند شاعر به غیر خود باشد.

۳- یعنی سبب آشکار شدن آن باشد برای خودش یعنی سبب شود که آن چیز علم به خود پیدا کند.

٤- وذات خودرا ادراك کند.

٥- مراد برزخ است.

٦- یعنی قبل ازاینکه غیرو را برای او ظاهرکند باید خود برای خود ظاهر بود.

٧- لازمهٔ این امر که چیزی دیگر ذات آنرا برای ذاتش روشن کند این است که‌خود برای خودپیش از آن ظاهر باشد وحال آنکه بیان شد که برزخ بذات خود و بر نفس خـــود پوشیده است.

پس چیزی دیگر اورا نتواند برای ذاتش روشن کند خلاصهٔ کلام آنکه روا نبود که

بقیه پاورقی درصفحهٔ بعد

ایضاحی دیگر از طریقی دیگر

واز طریق دیگر: هرگاه چیزی برزخ را بنزد خود برزخ و برای خود او ظاهر کند [بنحویکه نفس خودرا ادراك کند] آن چیز قهراً و تنها نور خواهد بود[۱].

وقهراً لازم آید که هربرزخی که نورگیرنده بود. ظاهر لنفسه بود و درنتیجه حی بود و حال آنکه چنین نیست پس هرنوع خصوصیتی که عارض برزخ شود از ناحیهٔ هیآت ظلمانیه[۲] موجب نخواهد شد که نوری آن برزخ را برای خود او و بنزد خود اوظاهر گرداند[۳].

وتقریر این معنی از راهی دیگر کرده وگوئیم: هرچیز که ذاتش برای خودش ظاهر بود ظهور او برای ذاتش نه بسبب هیأتی بودو نه‌بسبب جوهری غاسق[۴].

بقیه پاورقی ازصفحهٔ قبل

امری چیزی‌را برای خود آن چیز ظاهر کند که مثلا بسبب آن عمل اظهار آن چیز بنزد خود ظاهر شود یعنی مدرک ذات خود شودزیراهیچ چیزازخودبه‌خود نزدیک‌تر نباشد درحال که میدانیم ذات برزخ برای خود پوشیده است و این پنهان بودن از ناحیهٔ ذاتش بود و بنابراین چیزی دیگر چگونه تواند اورا برای او ظاهر کند و هیچ گاه چنین امری ممکن نباشد وچگونه ممکن باشد درحال که لازمهٔ این امر که چیزی دیگر ذات آنرا برای ذاتش روشن کنداین‌است که خود برای خود پیش از این ظاهر بود یعنی ذاتش قابلیت مدرکیت داشته باشد . از قطب ص ۳۰۲.

۱- اگر برزخ خاصی‌را چیزی بتواند برای ذاتش روشن کند بطوری که‌خودرا ادراك کندآن چیز ظاهر کننده نور خواهد بود زیرا تنها نوراست که فی‌نفسه ظهور است.

۲- یعنی هرنوع خصوصیتی که بسبب هیآت ظلمانیه عارض برزخ میشود.

۳- یعنی‌آن خصوصیت موجب نشود که برزخ‌رابنزد خود ظاهر کند . زیرا خصوصیت نوری این کاررا نکند تاچه رسدبه خصوصیت ظلمانی.

٤- زیرا ظهور چیزی برای ذات‌خوداقتضا میکند که نوری باشد قائم‌بنفس‌خودو اگر نور باشد قهراً جوهرغاسق‌نبود و اگر قائم‌بنفس خود بود عرض‌نبود پس‌آنچه ظاهربنفسه است نه برزخ بود ونه هیئت‌وعکس نقیض‌آن‌این‌است که هرآنچه هیئت یابرزخ‌بود ظاهرلنفسه‌نبود.

قاعده در اینکه جسم نتواند جسمی دیگر را بوجود آورد

و چون بدانستی که تو در نفس خود نور مجردی باشی[۱] و با این وصف نتوانی که برزخی را بیافرینی پس گوئیم: هرگاه از جنس نور، جوهری بود که حتی فاعل نوری بود و در آفریدن برزخ ناتوان بود بطریق اولی برزخ میت، از ایجاد برازخ ناتوان بود[۲].

فصل دراینکه اختلاف انوار مجرده عقلیه به کمال ونقص است نه بنوع

همهٔ انوار فی نفسه و از لحاظ حقیقت نوریه اختلافی ندارند وتنها اختلاف آنها به کمال ونقص وبأموری است که خارج از ذات آنها است[۳]. زیرا اگر نوررا دوجزء باشد و هریک از آن دو جزء فی‌نفسه نور نباشد بناچار جوهر غاسق باشد[۴] ویا هیئت ظلمانی ولازم آید[۵] که مجموع آن دو، نور فی‌نفسه نباشد وهرگاه یکی از آن دو نور باشد و آن دگرغیرنور در این‌صورت آن جزء که غیرنوراست مدخلیتی درحقیقت نورنخواهد داشت و بناچار حقیقت نوریه یکی از آن دو باشد[۶]. و بزودی وجوه افتراق بین انوار را بشناسی[۶].

۱- یعنی مدرک ذات خود هستی بذات خود و مدرک غیر خودهم باشی.

۲- منظوراین است که هنگامیکه نفس ناطقه انسانی نتواند برزخی‌را بیافریند درحال که نوری جوهری‌است‌پس چگونه برزخهای میته مظلمه توانند برازخ دیگر را بیافرینند.

۳- زیرا اگر حقیقة واحدهٔ نباشد و اختلاف داشته باشد واختلاف انوار به فصول منوعه باشد بناچار باید مرکب از اجزاء باشدکه اقل آن دو جزء است. قطب ص۳۰۴.

۴- زیرا قبلاً گفته شدکه اشیاء یانورند و یا هیئت ظلمانی و یا جوهر غاسق واگر چیزی نور نباشد بناچار یا هیئت ظلمانی است یا جوهر غاسق.

۵- نه هردو واین اختلاف فرض است پس یکی از آن‌دو جزء نور است و آن دیگررا مدخلیتی درآن نیست.

۶- بیان خواهد شدکه اختلاف انوار به کمال و نقص بود و شدت وضعف.

فصل

و از راهی دیگر گوئیم: انوار مجرده را [اعم از عقول و نفوس] درحقیقت نوریه با یکدیگر اختلافی نیست[۱] والا هرگاه حقایق نوریهٔآنها در متن حقیقت با- یکدیگر مختلف باشند لازم آید که در هرنور مجردی دو امرباشد یکی نوریت[۲] وآن- دگر امری که غیر نوریت بود دراین صورت یاآن غیر هیئتی بود در نور مجرد ویا اینکه نور مجرد هیئتی بود دراو و یا آنکه هریک از آن‌دو قائم بذات خود باشند، هرگاه آن غیر هیئتی بود در نور مجرد لازم آید که از حقیقت نور خارج بود زیرا هیآت چیزی [بدان جهت که عرض است] حاصل در چیزی نشود مگر پس از تحقق ماهیت او بطور مستقل عقلانی[۳] [یعنی تحقق معروض] وبنابراین حقیقت نوریه بسبب آن مختلف نخواهد شد[۴][چون خارج از حقیقت نوراست] و اگر نور مجرد هیئتی بود درآن دراین صورت لازم‌آید که آنچه فرض شد که نور مجرد باشد نور مجرد نبود[۵] و بلکه جوهر غاسق [و بلکه هیئت ظلمانی] بود که نوری عارضی برآن عارض شده است و این امر محال است زیرا فرض این است که آن نور مجرد باشد و اگر هریک ازآن‌دوقائم بنفس خود باشند لازم آید که هیچیک‌از آن‌دو نه محل آن‌دگر باشد و نه هردو در محل مشترک باشند و حال اینکه فرض این‌است که آن‌دو عبارت از دوبرزخ ممتزج ویا متصل‌بهم هم نمی‌باشند[چون بحث درنور بودن آنها است] وبنابراین هیچیک متعلق ووابسته بهم نمی‌باشند پس ثابت شد که أنوار مجرده از لحاظ حقیقت نوریه مختلف نمی‌باشند.

۱- اعم از عقول ونفوس.

۲- که مابه‌الاشتراك همهٔ انوار است.

۳- ثبوت‌الشیئی للشیئی فرع لثبوت مثبت‌له فی‌العقل یافی‌الخارج.

۴- زیرا اختلاف آن بامری که خارج از ذات آنست محال است. قطب ص ۳۰۵.

۵- چون لازم آید که نور مجرد غیر نور مجرد بود.

ایضاح دیگر دراینکه انوارالهیهٔ مجرده درحقیقت نوری مختلف نمی‌باشند

چون روشن شد که «انانیت» تو نوری مجرد و مدرك ذات خود بودواینکه انوار مجردهرا در حقیقت ذات اختلافی نیست پس واجب است که همهٔ انوارمجرده مدرك ذات خود باشند، زیرا [بیان شده است که] هرآنچه بر امری واجب بود برامورى که باوی در حقیقت وجودی وماهوی مشارک است نیز واجب بود[1] و این برهان روشن دیگری است در اثبات اینکه عقول ذوات خودرا بذات خود ادراك می‌کنند ولکن اگر درآن براهین و بیانات گذشته بخوبی بنگری و اندریابی ازاستناد بدین طریق و وجوه دیگر بی‌نیاز خواهی‌شد[2].

قاعده دراینکه موجد برازخ، خود مدرك ذات خود بود

چون بخشندهٔ نور و وجود کل برازخ، خود نور مجرد بود پس او حی‌ومدرك ذات خود بود زیرا چنین موجودی [همانطورکه بیان شد] فی‌نفسه ولنفسه نور بـود[3].

فصل در نورالانوار

هرگاه نور مجرد بلحاظ ماهیت ودرماهیت خود محتاج بود، احتیاج وی قهراً به جوهر غاسق میت نبود زیرا جوهر غاسق را نرسد که موجودی اشرف و اتم از خود بیافریند، آنگونه موجودی که نه در یک جهت بلکه در جهات متعدد

۱- چون از مباحث گذشته روشن شد که نفس ناطقه تو نوری مجرد و مدرک ذات خود است و نیز روشن شد که انوار مجرده از لحاظ حقیقت نوریه مختلف نمی‌باشند نتیجه این می‌شود که همهٔ انوار مجرده اعم از عقول و یا نفوس مدرك ذات خودند زیرا آنچه بریک امر که در اینجا نفس ناطقه است ثابت شد بر تمام انوار دیگری که از لحاظ حقیقت باا‌ومشترک‌اند ثابت است.

۲- یعنی‌اگرآنچه در فصول گذشته در باب ادراك عقول‌ذات خودرا بیان شده‌است بخوبی دریابی، ازین وجوه که بصورت ایضاح وطریق دیگر آمده است بی‌نیاز خواهی شد.

۳- پس‌موجد جمیع برازخ، نور مجردی‌بود که مدرک ذات خوداست‌ونورالانواراست.

براو اشرفیت دارد واصولا چگونه تواند جوهر غاسقی افادهٔ نور کند [بااینکه نور اشرف از آن بود] پس اگر نور مجرد در تحقق ذاتش محتاج بود بناچار محتاج بنوری بود که قائم واستوار بذات خود بود و از برهانی که لزوم متناهی‌بودن رادر امور مجتمعهٔ مترتبه‌ثابت میکند بدانستی که وجود سلسلهٔ انوار مجردهٔ مترتبه بطور بی‌نهایت محال است.

و بنا براین واجب است که انوار قائمهٔ بالذات و انوار عارضه و هیآت آنها همه بنوری منتهی شود که و رای وی نور دیگر بدان سان نبود و آن نورالانوار و نور محیط و نور قیوم و نور مقدس ونور أعظم واعلی بود ونوری قهار وغنی مطلق بود و ورای آن چیزی دیگر [از مراتب علل] نبود[1].

ودر جهان هستی وعالم وجود وجود دونوری که هردو مجرد وغنی بالذات باشند متصور نبود زیرا همچنانکه بیان‌شد آن دونورمفروض‌نتوانند درحقیقت‌نوریه مختلف باشند و مابه‌الامتیاز آن دوهریک ازآن‌دگر بنفس مابه‌الاشتراک هم‌نتواند باشد و بامر فرضی دیگری‌هم که لازمهٔ حقیقت نوریه آنهابود نیزممتاز نتوانند باشند زیرا قهراً درآن لازمهٔ مفروض هم مشترک خواهند بود و باز بسبب عوارض غریبه هم نتوانند از یکدیگر ممتاز شوند چه‌آنکه آن عوارض فرضیه از نوع عوارض‌ظلمانیه باشد یا نورانیه [به‌بیانی‌که‌گذشت] زیرا فرض اینست که وراء آن دو مخصص دیگری اصلا وجود ندارد و اگر این‌طور فرض شود که هریک از آن‌دو [نور - مفروض] خود و یا صاحبش را مخصص و ممتاز‌گرداند لازم آیدکه خود قبل از تخصیص دادن و تخصص یافتن متعین‌باشد [تا بتواند آن دگر را تخصیص دهد] ودرنتیجه لازم آید که تعیین و تخصص آنها به مخصص‌نبود درحال‌که [میدانیم] که تعین و تخصص و اثنینیت اصولا بدون مخصصات متصور نبود. [و با تمام این احوال میدانیم که وجود مخصص نسبت به غنی مطلق ممتنع است].

پس نور مجرد غنی بالذات یکی بود و دونیست وآن نورالانوار است‌وهرآنچه

۱- یعنی از ناحیه و بسبب وجود خود وجودش بر عدمش رجحان پیدا نخواهد کرد.

جز اوست نیازمند بدوست و وجودوی ازوست پس او را نه‌تندی بود و نه مثلی ، قاهر و چیره بود برهمهٔاشیاء جهان و مقهور هیچ امری از امور عالم نبود چه‌آنکه هرقهری وکمالی ازوآید و بطور مطلق عدم ونیستی براو روا نبودو مقاومی در برابر ذاتش نبود و اگر ذات او ممکن‌العدم باشد قهرآممکن الوجود هم خواهد بودو دراین صورت همچنانکه بدانستی [دروضع و حال ممکنات] لازم آید که تقرر و تحقق وی از قبل نفس خودش نبود و رجحانش بذاتش نبود وبلکه باید بمرجحی دیگر بود و در نتیجه غنی حقیقی و بالذات نبود .

پس محتاج به غنی مطلقی خواهد بود که آن نورالانوار است[1] زیرا چنانکه بیان شد سرانجام‌وتناهی سلسله واجب بود .

و نیز از طریقی دیگر گوئیم: هیچ چیزی مقتضی عدم خود نبود وگرنه‌وجود نمی‌یافت ونورالانوار موجودوحدانی‌الذاتی‌بود که‌درتقرر ذات ووجودش‌شرطی‌نبود[2] و آنچه بجز اوست تابع او بود و چون اورا نه شرطی بود و نه ضدی پس اورا مبطل ذاتی نبود پس وجود او همیشگی و قیوم بالذات بود .

و نیز نورالانوار را هیچ نوع هیئتی عارض نشود چه آن هیئت نورانی بود و یا ظلمانی و نیز ورا به هیچ‌وجه از وجوه صفاتی از نوع صفات حقیقیه نبود[3] **اما برهان اجمالی** این امر این است که هرگاه آن‌هیئت ظلمانی‌مفروض متقرر وحال درذات دراو بود لازم آید که حقیقت ذات اورا جهتی بود ظلمانی‌که حلول آن

۱- زیرا من‌جمیع‌الجهات والوجوه وحدانی‌الذات است و اگر ذاتش مشروط به‌شرطی بود غنی بالذات نبود و چون شرطی در ذات وی نبود عدم در آن متصور نشود یعنی چـــون شرطی ندارد عدم در اوراه ندارد زیرا عدم ، معلول و بسبب انتفاء شرط آن بود .

۲- منظور این است که اورا صفت مستقلی نبود که زائد برذات بود نه صفات ذات اضافه و سلبی و اعتباری. در جای خود بیان شده است که صفات بر چند دسته‌اند ودرهرحال آنچه مسلوب است از حق صفات حقیقیه‌است.

۳- یعنی که اورا صفتی نبود وهیأتی عارض نشود.

هیأت‌را اقتضا کند پس لازم آید در ذات نورالانوار ترکیب بود[1] ولازم آید که نور محض نبود و این خلاف فرض است و هیئت نوریه هم تقرر نیابد مگر درچیزی که بسبب آن بنورش افزوده شود و بنا براین اگر فرض شود که نورالانوار از ناحیهٔ هیئتی نوری نورگیرد لازم آید که ذات بی‌نیاز وی خود مستنیر بود از نور محتاج عارضی که خود به نفس‌خوداورا ایجاب کرده است[2] زیرا بالاترازنورالانوار چیزدگری نیست که هیأت نوریه فرضی دراورا بیافریده باشد وقهراً این‌امر محال بود[3].

برهان اجمالی دیگر[4] آنکه موجود[منیر] و نوردهنده طبعاً از آنجهت که اعطاء نور میکند انور ونورانی‌تر ازموجود مستنیر و نورگیرنده است[5] وطبعاً ذات منیرهم[6] انور از ذات مستنیر است[وفرض مدعی این است که نورالانوار مستنیر از غیر باشد] پس این امر محال است[7].[چه‌آنکه قهراً معطی کمال اشرف ازآخذ کمال بود و دراینجا معطی کمال امری است که خود قاصر از کمال است پس محال است که قاصر درکمال خود معطی کمال بود] .

طریق تفصیلی[8] **دیگر** آنکه : هرگاه نورالانوار برای ذات خود هیئتی را

۱- از دوجهت یکی جهتی که مقتضی نورانیت است و یکی جهتی که مقتضی عارض ظلمانیت است.

۲- زیرا همهٔ انوار قاهرة وعارضه بدو منتهی شوند و معلول او باشند.

۳- که مخلوق چیزی خالق هیآت وصفات او باشد.

٤- دراین برهان میخواهد ثابت کند که اگر هیأت نوریه در ذات نورالانوار عرض شود نتیجه این میشود که نورالانوار مستنیر شود و امری دیگری باشد که منیر نور او باشد و چون مستنیر از لحاظ نورانیت ضعیف تر از منیر است لازم آید که نورالانوار که فرض میشود نور عارضی از غیر بگیرد در مرتبهٔ ضعیف‌تر باشد و منیر فرضی او انور از اوباشد.

٥- که فرض شده است نورالانوار نورگیرنده باشد.

٦- که بفرض هیأت نورانی است که عارض برنورالانوار شده است.

۷- زیرا هیچ نوری انوراز نورالانوار نبود

۸- برهان براینکه نورالانوار نه هیأتی بود و نه صفتی.

ایجاب کند لازم آید که خودهم فاعل بود وهم قابل و[روشن است] که جهت فعل بجز جهت قبول بود و اگر جهت فعل به عینه همان جهت قبول بود لازم آید که هرقابلی از همان جهت که قابل است فاعل بود و برعکس هرفاعلی از همان جهت که فاعل بود قابل بود بنفس همان فعل[1] و حال آنکه چنین نبود [زیرا بدانستی که جهت فعل غیر ازجهت قبول است] .

وعلاوه براین لازم آید که در نورالانوار دوجهت بود یکی جهتی که مقتضی فعل بود و دیگری جهتی که مقتضی قبول بود[2] حال اگر فرض شود که این دوجهت خارج از ذات نورالانوار بود تسلسل لازم آید .

وچون تسلسل محال بود بناچار منتهی شودبه دوجهتی که در ذات نور ـ الانوار بود وترکیب لازم آید و این محال وخلاف اصل بود[3] .

وآنگهی هریک از آن‌دوجهت نتواند نور غنی بالذات بود زیرا همچنانکه بدانستی وجود دو نورغنی بالذات محال بود و نیز نتواند یکی از آن دونور غنی ـ بالذات و آن‌دگر فقیر بالذات بود زیرا براین فرض آن نور فقیر اگر هیئتی بود در نورالانوار سخن سابق درینجا نیز آید[4] .

واگر [آن نور فقیر] هیئت نباشد بناچار در وجودخودمستقل بود وبنابراین قائم باو و در او نبود و این خلاف فرض است، زیرا فرض چنین شد که جهتی باشد در ذات او پس خلاف فرض و محال لازم آید[5] .

۱ـ بدون احتیاج به چیز دیگر. در حال که چنین نیست زیرا بدانستی که جهت‌فعل از جهت قبول جداست.

۲ـ دو جهت منفک و جدای از هم.

۳ـ یعنی ثابت شد که تسلسل محال است پس لازم آید که دو جهت در ذات نـور الانوار عینی بود .

٤ـ یعنی محالات گذشته در اینجاهم آید که مثلا مفید آن هیأت یا ذات نورالانوار است یا غیر آن .

٥ـ وذلک ممتنع، منظور این است که خلاف‌فرض است .

www.IrPDF.com

و نیز [گوئیم] روانیست که یکی از آن‌دو نور بود و آن‌دگرهیأتی ظلمانی، زیرا بااین فرض سخن گذشته بمیان آید[که مفیدآن هیئت چیست؟ ذات است یا یا غیر ذات][1].

ونیز[گوئیم] روانبود که یکی از آن دو جوهر غاسق بود و آن‌دگر نور مجرد زیرا بااین فرض هیچیک از آن دو وابسته بآن‌دگر نبود و بنا براین جوهر غاسق واقع در نورالانوار نبود[2] [وناشی از اوهم نبود] پس روشن وثابت شد که نورالانوار مجرد از تمام چیزهای دیگر بود وهیچ امری بدو افزوده ومنضم‌نگردد[3].

وچون حاصل‌قیام چیزی بذات خود باین‌امربازمیگردد که‌ذاتش برای ذاتش ظاهر بود و آن عبارت دیگری از نوریت محضه بود[4] [چنانچه گذشت] که ظهورش برای ذاتش بسبب غیرش‌نبود. پس[با این‌قیاس‌وبرهان] حیات وعلم نورالانوار هم‌بذاتش‌چیزی براو نیفزاید و زائد برآن نبود[5] وبلکه به نفس ذاتش‌بود وبیان آن قبلا گذشت که ظهور هرنور مجردی برای خود بذاتش‌بود[6].

مقالهٔ دوم در ترتیب وجود و در آن چند فصل است

فصل اول در اینکه ازواحد حقیقی ازآن جهت‌که واحد است بیش‌از یک معلول صادر نشود

وروا نبود که از « نورانوار » بدون واسطه هم نوری صادر شود و هم غیر نوری از جنس ظلمات ، جوهر باشد یا عرض زیرا اقتضای نور غیر از اقتضای

۱- که مفید هیآت ذات است یا غیرآن .

۲- یعنی همانطورکه در نورفقیر مستقل که یکی از فرضهای گذشته است گفته شد.

۳- نه هیآت نوریه و نه هیآت ظلمانیه.

٤- یعنی علمو دانش عبارت از نوریت محضه بود بویژه علم چیزی بذات خود.

٥- بلکه نفس ذاتش بود.

٦- یعنی این مطلب‌را در بارهٔ همه انوار مجرده بیان کردیم که علم هرنور مجردی بذاتش بنفس ذاتش بود و عبارت از ظهور ذاتش برای ذاتش بود.

۷- یعنی غیر نورکه از جنس ظلمات است جوهر باشد یا عرض.

ظلمت بود[1] پس لازم آید که ذات وی مرکب بود از آنچه موجب نور بود و آنچه موجب ظلمت بود . و پیش از این محال بودن این امر برای تو روشن شد . پس ظلمت از نورالانوار بدون واسطه صادر نخواهد شد[2]

ونیز هرگاه نور از آن‌جهت که نوراست اقتضائی داشته باشد [بحکم فطرت] مقتضی امری غیر ازنور نبود[3] وهمین‌طور ازاو دو نور نیز صادر نشود . زیرا هر یک از آن دوغیرآن دگر خواهد بود[4] وقهرآجهت اقتضای یکی ازآن‌دو بجزجهت اقتضای آن دگربود[5] پس لازم آید که درنورالانوار دوجهت بود که قبلاامتناع آن‌را بیان کردیم[6] وهمین[برهان] برای اثبات محال بودن حصول هردو امری از نورالانوار بهر نحو که باشد[اعم از آنکه هردو نور باشند یا ظلمت یا یکی نور و آن دگر ظلمت باشد] کافی بود[7] .

ودر مقام تفصیل این برهان گوئیم:[8] بین آن‌دو ناچار باید فارقی بود[9] [زیرا

۱- پس لازم آیددرنورالانوار دوجهت بشد یکی‌جهتی که‌مقتضی ظلمت بود و دیگرنور

۲- زیرا ذات او یعنی نوارالانوار بسیط است و در او دوجهت نمی باشد و صدور ظلمت از نورالانوار بواسطهٔ ووسائط بود .

۳- یعنی اگر مقتضی امری باشد مقتضی نور باشد نه غیر نور. قطب ص ۳۱٤ .
پس از نورالانوار دو چیز که یکی نور باشد و دیگری غیر نور صادر نشود .

٤- یعنی اگر دو نور از نورالانوار صادر شود بناچار هریک از آن دو غیر آن دگر خواهد بود زیرا اگر عین یکدیگر بود دو نبود. قطب ص ۳۱٦ .

٥- واختلاف اقتضا دلالت دارد براختلاف جهت اقتضاء و آن دو جهت مختلف اگر از ناحیه عوارض باشد سخن بدانها باز گرددتاسرانجام بدوجهتی‌پایان یابدکه‌ذاتی آن‌باشد.

٦- چون ابسط موجودات است.

۷- اعم از اینکه آن دو امر هردو نور باشد یا هردو ظلمت باشد یا یکی نور بود و آن دگر ظلمت.

۸- چون ممکن است‌برهان گذشته که بالاجمال است مفهم معنی و منظور نباشد همان برهان‌را بطور تفصیل بیان میکند. قطب ص ۳۱٦ .

۹- یعنی اگر نخست از نورالانوار دو چیز یا دو نور صادر شودباید مابه‌الامتیاز داشته باشند تا دو بودن تحقق پیدا کند و مابه‌الاشتراك غیر مابه‌الافتراق بود که از یک امر واحد حقیقی صادر شده اند ولازم آید دوجهت در ذات او باشد که از یک جهت مابه‌الا- الافتراق و از جهت دیگر مابه‌الامتیاز صادر شده باشد .

اصولا دو چیز بودن متصور نیست مگر بوجود مابه‌الافتراق] وسپس نقل سخن به مابه‌الاشتراك و مابه‌الافتراق آن دو شود و لازم آید که ذات اورا [نورالانواررا] دوجهت حقیقی [نه اعتباری] بود وآن چنانکه بیان‌شدمحال است[1]

فصل در اینکه نخستین صادر از نورالانوار نور مجرد و واحداست

اگر فرض شود که از نورالانوار ظلمتی صادر شود و وجودبایدلازم آید که که نوری از او صادر نشود وگرنه چنانکه بیان شد تعدد جهات درذات او لازم آید [که یکی منشأ نور وآن‌دگر منشأ ظلمت باشد] .

اکنون [وپس از این مقدمه)] گوئیم: تکثر وجود انوار مجردهٔ مدرکه و عارضه در عالم وجود ظاهر بود[2] [و مورد تردید نیست] وبنابراین اگر از نور - الانوار ظلمتی صادر شود بناچار همان یکی بود[زیرا گفته شدکه باوجود آن دیگر نتواند از نورالانوار چیز دیگری‌صادر شود] پس چیز دیگری از نوع انوار یا ظلمات بجز همان یک ظلمت ازو صادر نخواهد شد[3] زیرا[این فرض که از آن ظلمت‌انوار متکثره صادرشده باشد نادرست است چون[4] صدور اشرف از اخس امری محال بود درحال که واقع و وجود بخلاف آن گواهی میدهد[5]] .

پس چون متصورنیست که از نورالانوار با وجود وحدت ذاتی [وجهت

۱- که لازم آید مرکب باشد نه بسیط و این خلاف فرض است.

۳- یعنی وجود انوار کثیره در عالم محقق است و مسلم.

۲- زیرا بیان شدکه چیز دیگری نتواند باوی بود.

٤- یعنی لازم آید که تنها ظلمت باشد و نوری در جهان وجود نباشد زیرا ظلمت‌که صادر از نورالانوار است‌بالفرض نتواند منشأ نور شود که‌اشرف از اوست. وظلمات دیگری‌هم نباشد از این جهت که در قاعدهٔ امکان اشرف گفته شد صدور اشرف ازاخس ممکن نبود زیرا علت باید اشرف‌از معلول‌بود و اما ظلمات‌دیگر نباشد زیرا بیان‌خواهد شدکه‌وجودظلمت متوقف بروجود نور بود پس لازم آیدکه اولین صادر ظلمت‌هم نباشد.

٥- هم انوار متکثره هست وهم ظلمانیه.

وحدانی که دارد] کثرتی صادر گردد و حصول ظلمت نیز از موجود غاسق ونیز از هیئت مظلم ممکن نبود[1].

و نیز ممکن نبود که دو نوراز او صادر شود[2] پس نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل میشود نوری مجرد واحد بود و امتیاز این نور مجرد از نورانوار به هیئتی ظلمانی که خود مستفاد از نورالانوار باشد نبود تا تعدد جهات در ذات نورالانوار لازم آید[3] رعایت این امر وتوجه باینکه ثابت شد که همهٔ انوار بویژه انوار مجرده در حقیقت ذات مختلف نمی‌باشند[4]. ایجاب میکند که بگوئیم: امتیاز بین نورالانوارونوری که نخست ازوصادر میشود بجز به کمال ونقص به چیزدیگری نبود وهمانطور که درمحسوسات نورمستفاد ازلحاظ کمال بمانند نور مفید نمی‌باشد[5] حکم انوار مجرده نیز چنین بود[6] وگاه باشد که کمال وضعف انوار عارضه بسبب نورمفید مختلف شود در عین آنکه قابل واستعداد قبول یکی بود[7]. بمانند دیوار واحدی که از آفتاب و چراغ نور پذیرد و یا بمانند شعاعی که از شیشه برزمین منعکس شود[8].

و روشن است که نوری که زمین از آفتاب پذیرد تمام تر است از نوری که

۱- یعنی نه جوهر غاسق و نه عرض غاسق چنانکه گذشت. قطب ص ۳۱۷.

۲- چنانکه برهان امتناع آن گذشت.

۳- استلزام این امر قبلا بیان شد.

٤- بلکه همهٔ انوار یک نوع می‌باشند وامتیاز بعضی‌از بعض‌دیگر تنها به کمال ونقص بود که درحقیقت بازگشت بدین‌امر می کند که ذات نورالانوار کامل‌تر است‌از انوار مجردهٔ دیگر. قطب ص ۳۱۸.

٥- مانند نور آفتاب وشعاع آن.

٦- پس نورالانوار اگرچه اشد نورانیت بود بالنسبه به‌مادون خود اکثر کمالا بود، انوار مجردهٔ مادون و نور نخستین صادر اضعف بود نسبت بمافوق که نور انواراست.

٧- یعنی قابل در استعداد قبول انوار عارضه یکی باشد ومع‌ذالک از ناحیه مفید - نورانوار عارضه مختلف اند.

٨- یعنی مانند زمین که نور آفتاب وچراغ از ناحیهٔ شیشه براو منعکس شود. ویا اینکه نوریکه بواسطهٔ شیشه از آفتاب برزمین بر میگردد. قطب ص ۳۱۸.

از شیشه براو منعکس میشود ویا آنچه از چراغ می‌پذیرد[۱].

و پوشیده نیست که تفاوت بین‌آن دو در کمال و نقص دراینجا نبود مگر از جهت تفاوت در مفید نور[۲]. [واز جهت دیگر نبود زیرا دراینجا قابل و استعداد قبول یکی است][۳] وگاه باشدکه فاعل یکی بودو اختلاف کمال ونقصان شعاع بسبب قابل بود مانند شعاع آفتاب که بربلور و شبه و زمین افتدکه آنچه بلور یا شبح (شبه) می‌پذیرد مثلا تمام‌تر است از آنچه زمین می‌پذیرد.

و نور مجردرا قابلی نبود[۴] وکمال ونقص انوار دیگر جز نورالانوار بسبب رتبت فاعل بود[۵] پس نورالانوار کاملترین همهٔ انوار بودو کمال اورا علتی نبود و بلکه او نور محض است که هیچگاه‌واصلا فقر ونقصی باوی نیامیخته ونیامیزد.

پرسش :

بیان شدکه ماهیت نوریه از آن‌جهت که ماهیت نوریه‌است مقتضی کمال نبود[۶] [وگرنه لازم آیدکه برای هرنوری همان کمال نورالانوار باشد] وبنابراین تخصص ماهیت نوریهٔ نورالانوار به نورالنور بودن[وویژگی یافتن بدین‌وصف،]

۱- بدیهی است که نوری که از آفتاب می‌پذیرد اتم از نوری است که از چراغ می‌پذیـرد.

۲- زیرا قابل و استعداد قبول دراینجا یکی است.

۳- زیرا مجرد از همهٔ مواد است و قائم بذات‌خود است.

٤- یعنی بسبب قابل نبود زیرا اورا قابلی نیست و منظور از رتبت فاعل رتبت‌وجودی اواست در تنازل از نورالانوار که هرچه دور تر از نورالانوار باشد رتبت فاعلی او نازل‌تر و ناقص‌تر است. قطب ص ۳۱۹.

٥- والا لازم می‌آید که برای هر نوری همان کمالی باشدکه آن نورالانوار است.

٦- یعنی چون ماهیت انوار ذاتاً یکی بود و متفاوت نمی باشند بنا براین تخصص یافتن یکی از انوار باینکه نورالانوار باشد وصفات وی که در نوریت وغیره کامل تر باشد از ناحیه‌ذات نبود و بلکه از ناحیهٔ چیزی دیگر بود پس ممکن‌ومعلول بود یعنی کمال او، معلول بود و ...

ممکن و معلول ذات او بود ومحتاج به علتی بود که ماهیت اورا بدین کمال ویژه گرداند].

جواب:

ماهیت نوریه از آنجهت که ماهیت نوریه است مفهوم کلی است وذهنی است وبنا براین از این جهت متخصص بامری خارجی نبود[۱] و اما از جهت تقررش در خارج[ووجود متخصص خارجیش] یک چیز بود نه آنکه دوچیز یکی ذات وی و دیگری کمال وی و[خود میدانی] که برای امری ذهنی نوعی از اعتبارات است که برای امری عینی متصور نبود[۳].

و اما ایراد دیگری که [براین اساس] وارد کرده‌اند وگفته‌اندکه: امری که قائم بذات خود بود [اعم از اینکه جوهر جسمانی بود یا روحانی] کمال ونقص نپذیرد گفتاری است بی دلیل وحکمی است براساس تخیل همچنانکه پیش از این اشارت رفت[٤] بلی آنچه بیان گردید حکم انوار مجرده است [نه مطلق انوار] زیرا همچنانکه بیاید تفاوت بین انوار مجرده و انوار عارضه از دوجهت یکی رتبت فاعل و آن دگر رتبت قابل بود[٥] زیرا شعاع فائض از نورالانوار بر نور اول کاملتر از

۱- تااینکه ذاتش جز کمالش باشد ولازم آید کمالش معلول باشد.

۲- مثلا مانند ماهیت.

۳- مثلا مانند اشتراك بین کثیرین که ویژهٔ ذهنیات است و در بارهٔ خارجیات متصور نیست.

٤- چون در ابتدای استدلال گفت در سوای نورالانوار کمال ونقص بسبب فاعل بود دراینجا استثنا کرده است وگویدنه آنکه همهٔ انواربجز نورالانوار کمال ونقص آنهابسبب قابل بود بلکه انوار عارضه چنین بود پس غیر از نورالانوار از انوار مجرده دیگر نیز کمال و نقصشان هم بسبب رتبهٔ فاعل است و هم بسبب قابل.

٥- یعنی تفاوت بین انوار مجردهٔ غیر از نورالانوار و انوار عارضه از دوجهت بود زیرا مثلا شعاع فائض از نورالانوار بر نور اول کامل تر است از شعاع فائض از نور اول بردوم زیرا مفیض ومستفیض در اول هم اشد فعلا میباشد و هم اشد قبولا.

ارشعاع فائض از نوراول بر نور دوم بود] .

پس ثابت شد که نخستین صادر از نورالانوار یکی بود و آن نور اقرب ، نور عظیم بود که پارهٔ از پهلویان[1] آنرا بهمن نامیده‌اند پس نور اقرب فی نفسه فقیر بود و بسبب نور اول غنی[2] و حصول نور از نورالانوار باین نیست که مثلا چیزی ازو جدا شود زیرا خود بدانستی که انفصال واتصال از خواص اجسام است و نورالانوار برتر وپاك‌تر ازاین است[3] ونیز [صدور نوراز نورالانوار] باین نیست که چیزی ازومنتقل شود زیرا مضافاً براینکه بدانستی که حصول هیأت بر نورالانوار محال بود[تااینکه مثلاازاوبتواند منتقل شود] هیأت فی‌ذاته قابل انتقال نمیباشد [خلاصه‌آنکه گوئیم که نورمنتقل عنه جوهر نتواندباشد چون ذات‌اورا اجزائی‌نبود تا آنچه منتقل می‌شود از اجزاء جوهر ا وباشد و عرض‌هم نتواند باشد یرا اولا چیزی عارض ذات اونمی شود و ثانیاً اعراض قابل انتقال نمی‌باشند] ودر فصل جداگانه نیز برای تو روشن کرده ایم که حصول‌شعاع از آفتاب نبود مگر بدین معنی که تنها بآن موجود بود[4] [وحصول آن ازو نه بانفصال جسمی بودونه بانتقال عرضی] .

و این معنی بدین سان باید در مورد حصول هرنوع شارقی که در جهان عقول واقع است اعم از نور عارض و یا مجرد دانسته شود و در آن توهم نقـل

۱- پیروان فلسفهٔ پهلویه،زردشت‌گوید اول ماخلق بهمن بود سپس اردیبهشت ، سپس شهریورسپس اسفندارمذ سپس خرداد، سپس مرداد و بعضی از بعضی دیگر آفریده شده است .

۲- واجب بالغیر ممکن بالذات.

۳- بالاتر از این است که جسم بود.

٤- یعنی حصول شعاع از آفتاب بانفصال جسمی ازو نبودو همین‌طور به انتقال‌عرضی هم از او نبود.

عرضی و یا انفصال جسمی نشود[1].

فصل دراحکام برازخ

بدانکه اشارات را در همهٔ جوانب[مانند جهات راست، چ پ، جلو، عقب و...] غایات ونهایاتی است[2] و هرگاه برزخی که محیط برهمهٔ برازخ بود و غیر قابل انفکاک باشد موجود نبود با توجه به بیان گذشته در لزوم و وجوب تناهی امور مترتبهٔ جرمیه و غیر جرمیه[3] [یعنی مترتبات مجتمعهٔ عقلیه] لازم آید که حرکت [یعنی حرکتی که جسم بواسطهٔ آن متوجه جهتی از جهات شود] و اشارت[4] [یعنی اشارتی که متوجه جهتی می‌شود که مثلا اشاره شود بآنجا واینجا][5] در هنگام عبور وخروج آنها از همهٔ اجسام واقع بسوی لاشیئی و عدم بود[6] و بدیهی است که

۱- بلکه صادر از واجب‌الوجود و همچنین ازمجردات دیگر اگر هیأت عقلی باشد مشروط است بوجود استعداد وقابل و اگر جوهر عقلی باشد شرط حصولش جهتی باشد که در علت اوست که مقتضی ظهور آن میباشد و در این هنگام نوری جوهری که پایدار به خود است حاصل میشود بدون زمان ومکان.

۲- منظور امتدادی است که ازمشیر به سوی مشارالیه متوجه می‌شود ومنظورازهمهٔ جوانب یمین، یسار، قدام،خلف، فوق و تحت است و منظور از لزوم غایت امری است که اجسام بسبب حرکت متوجه بآنهامیشوندواشارهٔحسیه شامل آن‌نیشود باینکه مثلا گفته شود که اینجاست یاآنجا است نه اشارهٔ عقلیه خلاصه‌آنکه هراشارهٔ مشار الیهی باید داشته باشد.

۳- یعنی امتدادات جسمیه و مترتبات عقلیه همه متناهیند.

٤- یعنی آنچه جسم بواسطهٔ آن متوجه جهتی شود.

٥- یعنی آنچه بوسیلهٔ آن توان گفت اینجا یا آنجا.

٦- یعنی لازم آید حرکتی که بوسیلهٔ جسمی حاصل میشود و جسم‌را متوجه جهتی میکند در هنگامیکه آن حرکت و اشارت‌از همهٔ اجسام عبورکند بطرف لاشیئی باشد و مشارالیه آن عدم باشد و حال آنکه عدم نتواند مشارالیه باشدپس محددی لازم است محیط بهمهٔبرازخ وبسیط و غیر منقسم. زیرا اگر محدد محیط جسیم بسیط غیر منقسم بالفعل نبود یااین است که منقسم بالفعل بود و یامرکب‌از بالفعل و در هرحال وهرطورکه باشد چه‌آنکه محیط به

بقیه پاورقی درصفحهٔ بعد

مشارالیه بودن امری معدوم متصور نبود[نه مشارالیه بودن آن متصور بود نه‌متحرك الیه بودن آن. زیرا محدد محیط هرگاه جسم بسیط غیر منقسم بالفعل نباشد، بناچار یا منقسم بالفعل بود ویا مرکب و بهردو صورت لازم آید که منخرق و متفرق الاجزاء بودو حرکت واشارت ازو بگذرد و بسوی عدم ولاشیئی رود. پس بنحوی باید مسدود باشد چون پایان اجسام اوست].

اعم از آنکه محیط به‌کل و قابل انفصال بود ویا مرکب و مؤتلف از برزخهای بسیار بود[1] زیرا هریک از آن برازخ[2] [برازخی که فرضاً محدد جهات از آنها ترکیب یافته است] اگر فرض شود که غیر ممکن‌الانفصاباشندبناچار باید [بحکم مقابلت گفت که] مؤتلف[و قابل‌ائتلاف]اند [و اگر نه، محددی از آنها بوجود نیاید و چون مؤتلف بالفعل بود] پس هم تألف آن ممکن‌بود[3] [زیرا اگر

بقیه پاورقی ازصفحهٔ قبل

کل‌باشد و قابل انفصال باشد و یا اینکه مرکب از برازخ کثیره‌باشد لازم‌آیدکه حرکت بسوی لاشیئی باشد زیرا بنا برفرض اول محال است‌که اجزاء محدد محیط به‌کل درهنگام انفصال بالفعل به‌جهت سفل حرکت‌کند زیرا حشو محدد ملاءاست و ممکن نیست‌که چیزی درآن نفوذکند و بنابراین اجزاء بطرف علوحرکت می‌کند خلاصه‌آنکه هرچیزی که‌بالفعل‌قابل انقسام‌باشد ناچار باید یکی از آن دو جزء مثلا درحال انقسام حرکت‌کند وازدیگر جدا شود وحرکت‌آن جزء یابطرف وراء محددجهات باشد یانه‌اگر بسوی ماوراء محددباشدلازم آیدآنچه محدد فرض شد محدد نباشد و جهت وغایت نباشد واگر وراء محدد جهتی دیگرنباشدکه بسوی آن رود پس در هنگام انفکاک اجزاء لازم آیدکه حرکت بسوی لاجهة باشد. و این ایرادات ناشی از این است‌که فرض شود محدد منقسم بالفعل باشد. پس محددی لازم است‌که محیط به همهٔ برازخ باشدو غیر قابل انفکاک باشد.

۱- یعنی در ماهیت ایراد تفاوتی نمی‌کندکه اگر بسیط وغیر قابل انفکاک نباشد حرکتی در اجزاء آن ضروری است.

۲- برازخی‌که فرضاً محدد از آنها ترکیب شده است

۳- والا محدد از آنها بوجود نمی‌آمد. وهرچه ممکن‌الائتلاف بود ممکن‌الافتراق‌بود پس فرض اینکه‌غیر ممکن‌الانفصال باشد باطل میشود.

ممکن نمی بود مرکب نمی‌شد] وهم انقسام آن [زیرا هرآنچه ممکن‌التر کیب بود ممکن‌الافتراق‌هم بود] پس در نتیجه لازم آید که حرکت بسوی عدم ولاشیئی واقع شود[۱] وجهتی نبود[که حرکت بسوی آن بود] و این امر محال است.

و هریک از افراد امور مختلفهٔ که محدد از آنها ترکیب میشود باید قبل از ترکیب [در حیزهای مختلفهٔ خود] حاصل و موجود باشند[۲] تا [اینکه هنگامیکه مستعد ترکیب شدند] محدد از آنها ترکیب شود[۳] [و این امر مستلزم این است که هر جزئی از آن مرکب، مخصوص به جهتی معین باشد غیر از جهت آن جزء دیگر ولازم آید که جهات اجزاء بطور متفرق مقدم بر جهت کل محدد باشد درحال که جهت تنها مستند به محدداست و خلاف فرض لازم آید و در صورتیکه بسیط انگاشته شود این ایراد وارد نخواهد شد چون جسم بسیط بطور دفعهٔ واحدهٔ مجعول میشود[۴] [و متصور نبود که اجزاء آن متقدم برآن باشد تا تقدم جهت بر جهت‌لازم‌آید زیرا دربسیط اجزاء نبودتامتقدم‌بود] وپس‌ازمجعول شدن بجعل‌واحد در صورتیکه ازاموری بود که که قابل تجزیه بود متجزی میشود.

و بنا براین [باید در افلاك واجرام] محدد جهاتی باشد محیط و بسیط

۱- البته بافرض انفکاک و بااین مقدمه که اسفل‌ملاء است و حرکت بسوی علو واقع می‌شود.

۲- یعنی الاجزاء ترکیب کنندهٔمحدد بناچار هریک از اجزاء ترکیب کنندهٔ آن باید حاصل در حیز و مکان باشند.

۳- یعنی اجزاء حرکت کنند و بهم پیوندند و محددرا بوجود آورند وقبل از محدد چگونه جهتی فرض شود که بسوی آن حرکت کنند وعلاوه وجود حیز، سوی و جهتی‌را ایجاب میکند پس لازم آید که جهت مقدم باشد بر محدد جهت.

٤- برای دفع توهم این معنی است که کسی گوید همانطورکه جایز نیست که محدد مرکب باشد جایز نیست که‌بسیط باشد زیرا لازم آید که وجود بسیط مقدم بر خوداو باشد و بازهم تقدم جهت برمحدد جهات لازم آید. جواب دهد که بسیط مجعول دفعی است است اما مرکب مجعول دفعاتی است.

و غیر منفصل و واحد[1] که اجزاء وهمی آن متشابه بود [یعنی مستدیر باشد واجزاء وهمی آن متشابه] .

و دراو[2] ازآن جهت که واحد است دوجهت مختلف حاصل نمی‌شود زیرا محدد جهات امری وحدانی و متشابه‌الاجزاء بود[3] که از ذات وی بجز یک جهت که آن جهت علو باشد چیزی دیگر حاصل نمی‌شود و هر چیزی که باو نزدیکتر بود عالی خواهد بود و بنا براین اسفل چیزی است که در غایت بعد ازو بود وآن مرکز اوست پس برزخ محیط این‌چنین چیزی بود[4] [یعنی جسم‌واحد بسیط مستدیر محیط برهمهٔ

۱- منظور از متشابه آنست که نسبت اجزاء فرضیهٔ آن بسبب نسبت بعضی به بعضی و نسبت همه بمرکز متشابه باشد و چنین نباشد که بعضی از اجزاء اقرب و بعضی ابعد بمرکز باشد والا اختلاف اجزاء در محدد لازم آید.

خلاصهٔ کلام اینکه اگر محدد بسیط نباشد اعم از اینکه مؤتلف از هزاران برزخ باشد یا پیوسته و یک برزخ بود و لکن قابل قسمت بالفعل بود ، انقسام مستلزم حرکت است و اجزاء آن بسوی سفل نیاید چون ملاءاست پس بطرف بالا رود و فرض این است که خود محدد بالارا تشکیل میدهد. پس لازم آید که بسوی لاشیئی حرکت کند و نیز در استدلال دیگرلازم آید که جهت قبل از محدد وجود داشته باشد.

۲- یعنی از محدد جهات با اوصافی که ذکر شد.

۳- یعنی اجزاء فرضی و اولویت برای بعضی از اجزاء آن بربعضی دیگر نیست که معین کنندهٔ یک جهت دون جهتی دیگر باشد.

٤- یعنی جسم واحد بسیط مستدیر محیطی بود به تمام اجسام ابداعی که یکدفعه از عقل مفارق صادر شده است و اورا اجزائی بالفعل نباشد و اگر چه بالقوه و فرض باشدوپیش از تعین مرکز متشابه وغیر مختلفه الجهة بودبه علوو سفل و بعد از تعین و پیدا شدن حدود بعضی از اجزاء آن درعلواست مانند فوقیت یکی از دوسطح او.

خلاصهٔ مبنای برهان این است :

۱- اشارات حسیه الزاماً متوجه مشارالیه و غایتی است.

۲- ابعاد متناهی‌اند.

۳- کلا همهٔ امور مجتمعهٔ در وجود باید متناهی باشند.

٤- برمبانی فوق او لا برزخی که محدد جهات باشدلازم است که غایت و مشارالیه

بقیه پاورقی درصفحهٔ بعد

اجسام ابداعی بود که بطور دفعی حاصل شده باشدازعقل مفارق] وازجمله برهانهائی که دلالت میکند براینکه «مامنه الجهة» ¹ [یعنی محددالجهات یعنی آنچه فرض شد که تنها اومنشأ جهات باشد نه غیراو] غیرقابل انقسام است این [برهان] است که متحرک بسوی فوق اگر [فرضاً] محدد را تقسیم کرده [در او نفوذ کند] دو فرض توان کرد. یکی آنکه پس از گذشتن از نزدیکترین جزء [که باو میرسد] بازهم بسوی فوق حرکت کند [باید توجه داشت که محدد یعنی آن که از همه فوق تر است و هرچه باین صورت فوق فوق فوق حساب شود آن که فوق فوق است محدد است] دراین صورت گوئیم که فوق واقعی همان جزء ابعد است [که باو پایان یافته است] دوم آنکه از جهت فوق مفروض به بالاتر عبور نکند دراین صورت منشأ جهت فوق آن جزء اقرب خواهد بود و بهر تقدیر [در هردو تقدیر] همهٔ آنچه فرض شد که جهت باشد جهت نیست بلکه جزء آن جهت است [یاجزءابعد یااقرب اجزاء مفروض] واجزاء دیگررا [که از آنها عبور واقع شده است] مدخلیتی در محدد نبود زیرا سخن ما در خود مامنه الجهة است بطوری که اجزاء دیگری که مدخلیتی در آن ندارندباو مأخوذ نشوند.

[وبالاخره سخن ما در عین مامنه‌الجهة‌است یعنی آن چیزی که باوی‌چیز-

---

بقیه پاورقی ازصفحهٔ قبل

امتدادات باشد وثانیاً این برزخ باید بسیط باشد و غیرقابل انفکاك بالفعل زیرا اگر مرکب باشد از برازخ کثیر و یا بالفعل منقسم شود لازمهٔ آن حرکت بود و با توجه باینکه مقصدهر حرکتی‌محدد است پس مقصد حرکت اجزاء محدد کجا است بطرف خود که نیست‌چون خود ملاء است بطرف علوم هم که فرض این است که بالاتر از محدد علوی نیست پس بطرف لاشیئی است.

۱- یعنی محدد.

۲- یعنی محدد جهات.

۳- یعنی دلالت دارد براینکه مامنه‌الجهة قابل انقسام نیست.

های دیگری که در محددالجهات بودن او مدخلیتی ندارد مأخوذ نگردد][1] .

و وضع محددالجهات بمانند سفل نبود[2] [تاعین این ایراد در جهت سفل هم آید] چه آنکه تعین جهت سفل هم بواسطه و بمرکزیت محددالجهات بود و بناء براین هرگاه متحرک[بسوی سفل] به غایت و نهایت خود رسد برای او باندازهٔ سهم حجمش ازکل بذاته سفلیت قصوی بود .

و هرچیزی مثلا مانند محوی که به مکانی نسبت داده شود باینکه مثلا واقع در اوست[3] بناچار مکان آن غیر از خود او و اجزاء او

۱- برهان عدم قابلیت انقسام است برای محدد یعنی منقسم بالفعل نبود. یعنی نزدیک‌ترین جزء به متحرك که اولین جزئی است از محدد یعنی سطح باطن آن که جسم متحرک باید از آن عبور کندو بالاخره آنچه بالاتر از نخستین جزء است که بسوی آن حرکت میکند و در بارهٔ جزء دوم نیز همین برهان‌آید و در بارهٔ جزء سوم هم همین برهان آید.
خلاصه اینکه بعد از عبور از یکی از دو جزء یا بازهم بسوی بالا رود پس فوق بالاتر است و اگر بسوی پائین آید فوق جزء اقرب است. نتیجه این میشود که جهت دارای اجزاء متعدد نیست‌و جهت یک جزء آنست و بسیط است. قطب ص ۳۲۷ .

۲ یعنی جهت علو محدد بمانند سفل نیست پاسخ این ایراد است که اگر این برهان دلالت کند برامتناع انقسام محدد لازم آید که دلالت کند برامتناع انقسام زمین زیرا زمین هم‌غایت سفل‌است ومیتوان گفت که هرگاه متحرک باو رسد و از نزدیک‌ترین دو جزء عبورکند یا بعد از آن متحرک‌به اسفل است یا متحرک از اسفل است و در هردو صورت‌لازم آید که یکی از دو جزء سفل باشد نه همهٔ آن و بالاخره همان ایراد بعینه در جهت سفل نیز آید پاسخ داده است که غایت سفل‌زمین نبود و سفل بودن بسبب زمین متعین نشود و بلکه سفلیت بسبب و بواسطهٔ مرکزیت محدد متعین شودو دراین صورت اگر فرض شود که جسمی زمین‌را قطع کند وبسوی عمق حرکت کند برای آن بواسطهٔ سهم نسبتی که به محدد حاصل میشود بسبب آنچه از حیز بواسطهٔ قطع کردن گرفته است برای اجزاء زمین سفلیتی پدید آید. درهرحال هراندازه عبورکند و از هر چند جزء که عبورکند سفلیت بهمان نسبت و اندازه حاصل میشود چون همهٔ زمین و اجزاء زمین به نسبت خود سفلیت دارد چون مرکز محداست.

۳- چون از جملهٔ احکام محدد جهات این است که مکان ندارد پس از اثبات وجود محدد میخواهدثابت کند که آنرا امکان‌نیست ونخست مکان‌را معنی کرده‌است که چیزی‌است
بقیه پاورقی درصفحه بعد

بود[۱] و نیز تبدل اجزاء آن‌چیز که به مکانی نسبت داده میشود بواسطهٔ کلمهٔ «فی» باینکه واقع درآنست به نسبت باجزاء آنچه مکان اوفرض میشود جایز خواهد بود چه در مواردی مانند افلاک که از جهت اختصاص بصورت نوعیهٔ خاص بالکل از مکان خود قابل انتقال نباشد و چه در مواردی که نقل بالکل جایز باشد مانند غیر افلاک[۲]. پس دراین صورت مکان عبارت از باطن حاوی جزء اقرب بود و بناـ براین هرچیزی که ورا حاوی نبود، مکانی نبود.

فصل در بیان آنکه حرکات افلاک‌ارادی است و در کیفیت صدور کثرت از نورانوار

برزخ میت‌را بنفس خود حرکت دورانی نبود[۳] زیرا هرچیز که ورا مقصدی باشد که بسوی او رود و بدو رسد و سپس بنفس خود اورا رها کند برزخ میت

بقیه پاورقی ازضفحهٔ قبل

که جسم بدان نسبت داده شود بوسیلهٔلفظ «فی» و دیگر چیزیست که جسم قابل انتقال باشد از او.

۱- یعنی مکان هرچیزی خود آن ویا اجزاء آن نمی تواند باشد و بلکه باید غیر ازاوـ باشدو نیز مکان‌نه‌جسم‌است نه هیولی و نه صورت زیرا مکان چیزی است که جسمی بواسطهٔ کلمهٔ فی بآن نسبت داده میشود و جسم و اجزاء آن یعنی هیولی وصورت ویا آنچه جسم برآن استقرار مییابد منسوب‌الیه به کلمهٔ فی نمی‌باشد پس مکان جسم نیست البته این سبک و طریقهٔ استدلال خالی از تسامح نیست و ظاهر این است که خود آن چیز و اجزائش مکان خود نمی‌باشند.

۱- یعنی باید درست باشد که اجزاء ما نسبت الی‌المکان متبدل شود.

۲- لکن در هرحال قابل تبدل میباشد پس مکان عبارت از سطح‌باطن از حاوی‌است که مماس باسطح ظاهر از محوی است و منظور از جزء اقرب همان سطح است و اگر چیزی یافت شود که حاوی نداشته باشد قهراً بلامکان است و محدد جهات حاوی ندارد. پس مکان ندارد. قطب ص ۲۲۹.

(۳ - منظور از میت جماد است یعنی‌جسمی که دراو حیات نباشد اعم‌ازحیات حیوانی یا حیات عقلانی نهایت حیات حیوانی قابل‌زوال است‌وحیات عقلانی که‌ویژهٔ افلاک است دائم است و بنابراین جسم جمادی بالذات حرکت دورانی نکند و اگرحرکتی کند بواسطهٔ قسرقا سری بود.)

نبود[1] (زیرا برزخ میت هرگاه بنفسه‌مقصدیرا دنبال کند واز روی طبع بسوی چیزی رود[2] هیچگاه مطلوب خودرا رها نکند[3] زیرا دراین‌صورت[4] لازم آید بالطبع‌طالب امری باشد که بالطبع ازهمان گریزان بود[5].

درحال که برازخ علویه هرنقطه‌را که‌قصد کنند [و بسوی‌آن روند وماالیه‌الحرکة‌آنها باشد ما منه‌الحرکة آنها نیز باشد و آنرا] رها کنند[6].

و نیز آنهارا قاسری‌هم نبود[7] زیرا سافل‌را برعالی سلطنتی نبود[8] و بعضی از این برازخ[درحرکت خود] مزاحم بعضی دگر نباشد[9] زیرا بین محیط و محاطی که‌هیچ کدام از آن دوموضوع [و مدار حرکت] خودرا رها نمی‌کند مدافعتی وجود ندارد[10] وچگونه ممکن است حرکات‌آنها قسری باشد درحال که حرکات آنها مختلف است[11] وهمهٔ آنهادرحرکات یومیه نیزمشترکند و حرکت یومیه قسری

۱- معنی حرکت دورانی همین است که بسوی مقصدی رود و سپس از آن سوبسوی دیگر دورزند.

۲- کلمهٔ قصد دراینجا تسامح است جمله متن اینست«اذالمواتاذاقصد بنفسه». منظور این است که بحرکت طبیعی است نه بقسر قاسر.

۳- یعنی مطلوبی که مقصد حرکت طبیعی خود او است رها نخواهد کرد.

٤- یعنی اگر مطلوب خود را رها کند.

٥- و طالب بالطبع هارب بالطبع نبود.

٦- یعنی افلاک بهر نقطهٔ که درحرکت‌خود میرسندآن نقطه‌را رها کرده بسوی‌همان نقطه روان میشوند. و بنابراین حرکات آنان‌بالطبع نبود.

۷- پس حرکت آنها بالطبع نیست چون طالب بالطبع هارب بالطبع نبود و قسری هم نیست پس ارادی است.

۸- پس قاسری که از جنس سافل باشد ندارد و از فوق‌هم قاسری ندارد زیرا فوق محدد جهات‌جسمی نبود و بعضی از افلاک‌هم قاسر بعضی دگر نشود. پس مطلقاً قاسری در-کار نیست.

۹- یعنی بعضی از افلاک درحرکت مزاحم بعضی دگر نمی‌باشند.

۱۰- زیرا اگر امکان داشت که محل خود را رها کنند آن‌گاه‌مدافعت متصور میبود.

۱۱- هم از لحاظ مقدار وهم از لحاظ جهت. درحال که مقسور درحرکت تابع‌قاسر است و اگر حرکات آنها قسری می‌بودهیچگاه درحرکت یومیه مشارك نمی‌بودند.

نبود[1] زیرا ممکن نبود که محدد از ناحیهٔ محرک و حرکت دیگر متحرك بحرکت قسری بود[2] و جسم در حالت واحد بذات خود متحرک بدو حرکت مختلف نمی‌شود پس بناچار باید بعضی از حرکات افلاک بالعرض باشد و بعضی دیگر بالذات[3] بمانند راه رونده در کشتی در جهتی خلاف جهت حرکت خود کشتی که دراین هنگام اورا دوحرکت بود یکی حرکت خود بود [که برخلاف جهت حرکت کشتی بود] و دیگری حرکتی که بمیانجی کشتی است[4] که دراوست[5] بنابراین حرکت روزانهٔ که همهٔ برازخ آسمانی در آن مشترکند. بجز از ناحیهٔ فلک محیط محدد جهات نبود[6] و هریک از افلاک محاط را نیز حرکتی دیگر باشد[که ویژهٔ اواست] بذات خود[7] و محرک هریک از این برازخ بذاته حی[وزنده] بود[8] [زیرا حرکات آنها ارادی

۱- یعنی حرکت یومیه که حرکت محدد است که بسبب آن همه افلاک حرکت میکنند قسری نیست زیرا در افلاک محوی که متحرک به محددند مدافعتی وجود ندارد اما در محدد اگر حرکتش قسری باشد باید ازناحیهٔ چیزی دگر بود که بطلان و محال بودن‌آن بیان شد.

۲- بیان شد که مادون نتواند مافوق‌را حرکت دهد و مافوقی‌هم برای محدد نیست. قطب ص ۳۳۰.

۳- حرکت محوی به تبع حرکت حاوی‌آن، حرکت‌بالعرض است زیرا حاوی محوی خودرا نیز حمل میکند و خود نیز متحرک‌به حرکتی است که حرکت او بالذات بود پس دو-حرکت دارد یکی بالذات و یکی بالعرض.

٤- وآن حرکتی‌است که خود عبورکنندهٔ درکشتی دارد و بر خلاف جهت حرکت کشتی است.

٥- واین حرکت برای جالس سفینه و عبورکنندهٔ در آن بالعرض بواسطهٔ کشتی است.

٦- محیط متحرک که محرک تمام افلاک است بالعرض، خود بالذات متحرک است و افلاک دیگررا حرکت دهد و افلاک دیگر نیزدو حرکت دارند یکی حرکت بالذات و دیگر بالعرض.

۷- که ویژهٔ هریک از آنها است

۸- زیرا حرکت آنها حرکت ارادی است و محرک آن بمانند محرک کالبدآدمیان حی وذواراده است.

بود و هرموجودی که حرکتش مستند باراده بود مدرک ذات خود بود وهرآنچه مدرك ذات خود بودحی‌بود] پس نور مجرد بود[1].

و ازاین امر[2] نیز تورا روشن شود که همهٔ برازخ مقهور انوار مجرده‌اند[3].

و افلاك ازفساد وشهوات و غضب در امانند[4] وبنابر این حرکات افلاك برای نیل بمراد برزخی[5] نبود پس برای قصدی نوری بود[6] وباید دانست که برای سیارات هفتگانه حرکات بسیاری ضبط و مقرر شده است[7].

پس بناچار [علت واستناد] آن حرکات کثیره ببرازخ بسیار بود[8] و هریک

۱- دراصطلاح اشراق حی بالذات مساوی بانور مجرد قائم بذات است. فرق نفوس فلکیه از نفوس انسانیه این است که افلاک‌را میلی مخالف بامیل نفوس آنها نمی‌باشد و بیش از یک میل ندارد لکن‌ابدان انسانی‌را میلی باشد مخالف میل نفوس خودیعنی مثلا ابدان مایل به سفل‌اند و نفوس می‌توانند مایل به علو باشند و تن‌را بطرف بالا سیردهند.

۲- از اینکه محرک افلاک انوار مجرده است.

۳- اعم از نفوس یا عقول زیرا این حرکات دائمه آنهارا حرکت دهند بریک و تیره.

٤- زیرا کائنات فاسدات آنها هستند که متحرک به حرک مستقیم‌اندکه اجزاء آنها متحرک است بالاستقامة واز مکان و حیز خود بمکان دیگر حرکت میکنند هم در کون و هم در فساد. نهایت درکون حرکت میکنند برای اتصال و در فساد برای تفرق. قطب ص ۳۳۲.

مقصود از شهوت حفظ نوع است و مقصود از غضب احتراز از فساد است و هرچه فاسد شونده‌است نیازی به شهوت و غضب ندارد.

٥- منظور مراد شهوانی‌و غضبی است.

٦- یعنی برای نیل بمراد نوری عقلی کلی بود زیرا محال است که مقصود نیل بامر جزئی باشد زیرا جزئیات درمعرض زوالند و بنابرین حرکات آنها متوقف میشود.

۷- سیارات هفتگانه عبارتند از آفتاب، ماهتاب وخمسهٔ متحیره (زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد) و آن حرکات بسیار مانند بطوء، سرعت، حرکت بالعرض، بالذات، رجوع، استقامت و جز آنهااست که صدور آنهااز یک فلک امکان ندارد. قط ب ص ۳۳۳.

۸- تاهرحرکتی مستند به فلکی بود و مقتضی صدور این حرکات باشند ازنوع افلاک مثل‌و مایل، خارج و تدویر.

ازاین برازخ غنی بالذات نبود و بلکه در تحقق وجودی وکمالاتی نیازمند بـه نوری مجرد بود[۱].

و چون از نورالانوار بجز نور اقرب صادر نمیگردد و در نور اقرب نیز جهات متعدد نبود[۲] زیرا بازگشت تعدد جهات در نور اقرب بوجود تکثر جهات در موجد و مقتضی آن بود و منتهی به تکثر در نورالانوار شود و این امر محال است[۳]. و از طرفی برزخهای عالم وجود بسیارند پس بنابراین هرگاه از نور اقرب تنها یک برزخ صادر شود و نوری ازو حاصل نشود عالم وجود در آنجا متوقف‌ومنقطع میشود[٤] درحال که چنین نبود زیرا برازخ عالم‌وجود ونیز انوار مدبره بسیارند.

و هرگاه از نور اقرب یک نور مجرد وهمین‌طور ازآن نور مجرد، نور مجرد دیگر صادر شوداصلا منتهی به صدور برازخ نخواهد شد[درحال که برازخ بسیاری در عالم موجود است] و آنگهی مادام که هریک از آن معلولات صادره نور بـود از جهت نوریت منشأ صدور جوهر غاسق نبود.

و بنابراین باید از نور اقرب دو چیز صادر شود یکی برزخ و دیگری نـور مجرد .

زیرا نور اقرب را [دو اعتبار بود] فقر ذاتی و غنای غیری که بنور الانوار

۱- یعنی هریک از این برازخی که شامل یکی از سیارات‌سبعه‌اند چون ممکن‌انـد بی‌نیاز بالذات نمی‌باشند و بلکه نیازمند بنور مجرد اند زیرا حرکت مستدیر ارادی محتاج‌به محرکی است محرک‌آن نفس ناطقهٔ متصرفه در اوست و نفس‌ناطقه، مجرد و قائم‌بذات است.

۲- پس نور اقرب نیز بسیط است و در او جهات متعدد نمی‌باشد.

و انوار واجسام در جهان پدید نیایند زیرا نه منشأانوار تواند جسم باشد و نه علت اجسام.

۳- زیرا مابین علت ومعلول تناسب‌و سنخیت لازم است و مابین غاسق و نورمن‌حیث هو نور تناسبی نیست. قطب ص ۳۳٤.

٤- و بنا براین باید در نور اقرب دو اعتبار باشد.

بود[۱] پس برای اواست تعقل فقر خود و آن اورا هیأتی ظلمانی بود[۲].

و از طرفی هم نورالانواررا مشاهده کند وهم ذات خودرا زیرا بین وی و نورالانوار حجابی نبود چه‌آنکه حجب در برازخ وغواسق و أبعاد بود ونورالانوار و أنوار مجردهٔ دیگررا بالکل جهتی وبعدی نبود پس از آن رو که نورالانوار را مشاهده میکند خودرا به قیاس بدان تاریک وظلمانی می‌یابد چه آنکه نوراتم نور انقص را مقهور خود میکند[۳] پس بسبب ظهورفقرش برای خود و ظلمانی یافتن ذات خودرا درمقام مشاهدهٔ جلال نورالانوارنسبت به‌ذات خود ازو ظلی حاصل میشود که آن برزخ اعلی بود که بزرگتر از آن در عالم برزخی نبود[۳] وآن فلک محیطی بود که مذکور افتاد[۴].

و باعتبار غنی و وجوبش که حاصل از انتساب اوست بنورالانوار[۵] ومشاهدهٔ جلال و عظمت او، نور مجرد دیگری حاصل میشود. پس برزخ عبارت از ظل و نور قائم ضوء او است وظل او ناشی از ظلمت فقر اوست و البته منظور ما از ظلمت دراینجا نیست مگر امری که فی‌ذاته و بذاته نور نبود[۶].

۱- چون ذاتاً ممکن است پس فقیر بالذات است و چون منسوب بنورالانوار است و او واجب بالذات است پس نور اقرب واجب بالغیر است پس دو جهت و دو اعتبار دارد - امکان ذاتی و وجوب بالغیر. قط ب ص ۳۳۴.

۲- یعنی از تعقل فقرش برای او هیئت ظلمانی حاصل می‌شود.

۳- نفس هنگام مشاهدهٔ ذات و جلال نورالانوار خودرا نسبت بدان و در پرتوآن ظلمت و ظلمانی می‌یابد.

۴- منظور محدد وفلک‌الافلاک است پس اولین برزخ ازنور اول یانور اقرب که مساوی با عقل اول است ازمحدد جهات پدید می‌آید.

۵- یعنی وجوب بالغیر

۶- منظور این است که ما ظلمت باصطلاح مشائیان‌رادر اینجا اراده نکرده‌ایم کـــه گفته‌اند «الظلمه عدم‌النور فیما یمکن فیه‌النور».

قاعده درکیفیت صدور کثرت از واحد

چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نبود قهراً نور سافل نور عالی رامشاهده میکند و نور عالی برسافل اشراق میکند و بنا براین از نورالانوار شعاعی برنور سافل می‌تابد .

اگر گفته شود که اگر چنین باشد لازم آید که در ذات نورالانوار جهات کثیره بودیکی جهتی که بدان اعطاء وجود میکند و دیگر جهتی که بدان اشراق می کند پاسخ داده میشود که جهات متکثره که ممتنع بودآن بود که از مجرد ذات نورالانوار دو چیز حاصل شود وحال آنکه در اینجا چنین نبود چه آنکه تنها وجود نور اقرب از ذات نورالانوار بود واما اشراق نورالانوار بر او از جهت صلاحیت قابل[1] وعشق او بنورالانوار وعدم حجاب بود پس در اینجا جهات متکثره[2] وعلت قابلة وشرایطی خاص بود[3] وازشیئی واحد روابود که ازجهت تعدد واختلاف احوال قوابل چیزهای بسیار و مختلف حاصل شود .

قاعده درجود نورالانوار

جود عبارت از افادهٔ چیزی بود که شایستهٔ مستفید بود، بدون عوضی [از اعواض] ، پس بخشندهٔ که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگانست و همچنین آن کسی که بدان[4] خواهد خودرا از مذمت و امثال آن رهائی بخشد[5] پس در عالم هستی چیزی اشد نوراً ازآن نبود[6] که درحقیقت ذاتش[7]

۱- یعنی استعداد نور اقرب برای قبول اشراق .

۲- استعداد قوابل .

۳- مانند عدم حجابی که شرط اشراق عالی است برسافل .

۴- بوسیله بخشش وجود .

۵- یعنی کسی که بخشش کند که مردم اورا مذمت نکنند بازهم بازرگانست .

۶- یعنی نورالانوار .

۷- قائم بذات خود بود .

www.IrPDF.com

نوربود آنکه خود متجلی وفیاض لذاته بودبرهرقابلی‌وذات اوتابع وبرای چیزی‌دیگر نبود واو نورالانوار بود.

قاعده در مشاهدت

چون بدانستی که ابصار بانطباع صورت مرئی در چشم نبود[1] و بخروج شعاع از چشم هم نبود بنابراین بجز بواسطهٔ مقابلهٔ مستنیر باچشم سالم به چیز دیگری نبود[2] واما صور متخیله و مثالهائیکه در آینه ها دیده میشود و بزودی حال آنها بیان خواهد شد خود یک مسأله و امر مهم دیگری‌است[3] [که بایدبدرستی روشن شود].

و حاصل مقابله در امر ابصار بازگشت می کند به عدم حجاب بین باصر و مبصر[4] زیرا نزدیکی مفرط ازآن جهت مانع‌ابصار بود که استنارت ویانوریت‌درابصار شرط رؤیت مرئی‌بود[5] پس درابصار دو نور شرط بود یکرنور باصر ودگر نور مبصر و ازاین رواست که پلک چشم در هنگام غموض چون متصور نیست که بسبب انوار خارجی مستنیر شود و نور چشم را نیز آن قوت نیست که آن را روشن کند (پس از جهت عدم‌استنارت خود) دیده نمی‌شود[6]. و همین طوراست هرنوع

۱- چنانکه عقیدهٔ معلم اول براین است که بانطباع بود.

۲- زیرا بسبب آن برای‌نفس اشراق حضوری بر مستنیر حاصل میشود و دید حاصل میگردد. یعنی بواسطهٔ مقابله. قطب ص۳۳٦.

۳- زیرا اینگونه امور مرئیه‌را نه مکانی است و نه جهتی ونه وضعی..

٤- پس شرط حصول‌ابصار عدم حجاب بود بین چشم سالم ومستنیر که هرگاه سلامت چشم منقض شود ابصار حاصل‌نمی شود و اگر مستنیر بودن مرئی‌هم منقض شود باز ابصار حاصل نمی‌شود.

٥- چنانکه باطن جفن، در هنگام چشم بستن دیده نمی شود که مقابلت نور بحد و اندازهٔ لازم‌از بین میرود. پس مرئی باید یا بذاته منیر بود و یا مستنیر از غیر بود.

٦- یعنی پلک چشم‌دیده نمی شوددر نسخهٔ چاپ تهران بدون ضبط است وبهتر است فعل معلوم باشد و معنی چنین باشد که از این جهت چشم نمی‌بیند.

نزدیکی و دوری مفرط از جهت قلت‌مقابله‌در حکم حجاب بود وبنا براین مستنیر یا نور هراندازه نزدیکتر بود اولی بمشاهدت بودماد۱م که بحالت نوربودن‌ویامستنیر بودن باقی بماند۱ [ودر اثر دوری یا نزدیکی مفرط از حالت اعتدال خارج نشود]

قاعدهٔ اشراقی دیگر

در اینکه مشاهدت نور غیر از اشراق شعاع آن بود برآن کس که آنرا مشاهده میکند.

بدانکه چشم ترا هم مشاهدتی بود [نسبت به مرئیات و نیرات و از جمله آفتاب] وهم تابش شعاعی بود [از نیرات واز جمله آفتاب] براودرهنگام مشاهدت [مثلا آفتاب] و بدیهی است که تابش شعاع [مثلا آفتاب] براو غیر از مشاهدت آن بود[مثلا آفتاب‌را] زیرا که چشم در هرکجا [وبهر نحو که قرار بگیرد و واقع شود آفتاب براو تابش می کند۲ ولکن مشاهدت‌آن [آفتاب را] ممکن نبود مگرآنگاه که [مشاهده‌کننده] در مسافتی خاص و مسامت باآن باشد وچنانکه قبلا دانسته شد[باید بدان‌سوی بنگرد]۳ وهرگاه پلک چشم نوری بود ویااینکه آفتاب نزدیک بود قهراً هم شعاع و هم مشاهدت فزون میشود۴.

۱- یعنی نه قرب مفرط بود و نه بعد مفرط‌که درهردو حال از حالت نوریت و یا استنارت بیرون میرود چنانکه بیان شد.

۲- البته منظور از هرکجا یعنی اگر آفتاب باشد، درفضای آفتابی هرکجا و هرطور که قرار بگیرد براو تابش‌میکند.

۳- چنانکه قبلا بیان شدکه شهود ودید بانطباع نبودکه پس از رفع مسامته هم دید باقی بماند.

٤- واین امر مانع از این نیست‌که اگر قرب مفرط باشد عملا دید حاصل نشود از جهت ضعف‌بصر، خلاصهٔ کلام این مطلب‌را برای این عنوان میکند تا مقدمهٔ باشد برای‌مطلب بعدکه گوید. هرنورسافلی عالی راشاهدت کند و ازعالی برسافل اشراق میکند و میخواهد بگویدکه شعاع عالی درهرحال هست و مشاهدهٔ سافل‌عالی را نه..

فصل در اینکه هرنور عالی‌را نسبت به سافل قهری بود ونورسافل‌را نیست به عالی محبتی

نور سافل هیچگاه بنور عالی محیط نمی‌شود زیرا نور عالی همواره سافل را مقهور خود میگرداندو قاهر براوست [و قهراً مقهور محاط است نه محیط] ولکن چنین نبود که این مقهوریت موجب شود که نور سافل نور عالی را مشاهدت‌نکند و چون انوار عالم وجود کثیر و متکثرند [ایجاب میکند] که برای نورعالی نسبت به سافل قهری بود وهرنورسافلی را نسبت به عالی شوقی وعشقی بود.

پس نورالانوار را نسبت به‌جز خود قهری است[1] و او بغیر خود عشق نورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد. زیرا کمالات او برای خود او ظاهر بود واواززیبا- ترین وکاملترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هرچیزی بقیاس به خود و غیر خودش. [پس ظهور ذات او برای‌ذا تش کاملتر از هر ظهوری است در عالم وجود].

و لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است‌وبرای او حاصل است و بنا براین آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد وهر لذتی برا ی‌لذت برنده باندازهٔ کمال حاصل برای او وادراك او بود نسبت به کمال خود و در عالم‌چیزی کاملتر وزیباتر ازنورالانوارنبود[2] وظاهرتر از اوهم‌بذات خود و هم بـه غیر خود نبود پس لذت آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود او نبود و او تنهاعاشق ذات خود بود و لکن هم معشوق خود وهم‌غیر خود بود[3].

۱- نسبت به همهٔ انوارسافله از نورا قرب تا آخرین نور.

۲- زیرا تمام کمالات و زیبائی‌ها از وجود او حاصل‌می‌شودپس او دارای‌تمام کمالات و زیبائی‌هاست و خود آگاه بودبه کمالات و زیبائیهای خود.

۳- در جهت عاشقیت تنها عاشق ذات خوداست‌که کاملتر و زیباتر از هر چیز است. لکن چون خود عاشق ذات خود است معشوق خود نیز میباشد و معشوق تمام انوارو موجودات دیگر نیز هست. قطب ۳٤۰.

ودر سنخ وجبلت و اساس انوار ناقصه[1] عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون ظهور نوالانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت وعشق اونیز امری زائد برذاتش نبود[2] وهمانطورکه نوریت اوبا نوریت انوار دیگر قابل مقایسه نبودلذت و عشق اوبذاتش وبرای ذاتش بالذت وعشق غیرش مقایسه نمی‌شود[3] .

وهمین‌طور عشق و تلذذ چیزهای دیگر از غیر نورالانوار با عشق و تلذذآنها بنورالانوار قابل مقایسه نبود[4] پس جهان وجود کلا از محبت و قهر انتظام گیرد و بزودی فائدهٔ این بحث برای تو بیان خواهد شد وچون انوار مجرده متکثرندلازمهٔ آن وجود نظام اتم بود[ونظام اتم لازمهٔ وجود این‌متکثرات‌است[5]] .

فصل در اینکه محبت هرنور سافلی به‌خود مقهور محبت اوست بنورعالی

پس نوراقرب رامشاهدتی‌است نسبت‌بنورالانوارونورالانواررااشراقی است‌براو[6] ونیز نور اقرب را محبتی‌است بنورالانوار وبه خود، محبت او به خود مقهورمحبت او است بنورالانوار.

فصل در اینکه اشراق نور مجرد بانفصال چیزی از او نبود[7]

اشراق نورالانوار بر انوار مجرده همچنانکه بیان شد بانفصال چیزی از او

---

(۱) یعنی نور سافل.

(۲) چون لذت وعشق از عوارض نورانیت واز بهاء ذاتی اوست.

(۳) یعنی قابل‌مقایسه نیست.

(٤) چون عشقی که بنورالانوار دارند کامل تر است وشدیدتر چون واجد تمام صفات کمالیه است وهمین‌طور در جهت تلذذ.

(٥) یعنی نظام اتم که لازمهٔ آنهاست حاصل شود در سلسله علل ومعلولات‌از جهت تکثر جهات واشراقات عقلی ونسبت بعضی از آنها به‌بعضی دیگر که موجب تکثر عوالم ونظام آنها است بروجه اتم وترتیب افضل تاآنجا که عوالم کثیره همه بصورت یک عالم نموده شوند.

(٦) زیرا حجابی دربین نیست.

(۷) یعنی اشراق هرنوری بمادون خود بسبب انفصال وجدا شدن چیزی از نور اشراق کننده نیست.

نبود[1] وبلکه آن اشراق عبارت از نور شعاعی بود که از نورالانوار درنور مجرد واقع و حاصل میشود[2] بهمان نحوکه در اشراق آفتاب به چیزهائی که ازو قبول اشراق می کنند بیان شد[3].

وهمانطورکه برای‌تو مثال آوردیم [ودر ضمن مثال روشن کردیم]مشاهدهٔ [انوار مجرده نسبت بنورالانوار] امری بود غیر از اشراق[نورالانواربرآنها][4] وبنابر- این نوریکه از نورالانوار درنور مجرد حاصل میشود همان نوری بود که ماآنرا بنام نور«سانح»نام کردیم وآن نوری عارضی‌بود[5] ونورعارض خود دوقسم بود یکی نوری که دراجسام بود ودیگر نوریکه در انوار مجرده بود.

فصل درکیفیت صدورکثرت از واحد احد و ترتیب آن[6]

اگر از نور اقرب یک برزخ ویک نور مجردی دیگر واز آن نیز نور مجرد و برزخی‌دیگر حاصل شودو بدین ترتیب‌از هر نور مجردی نوری وبرزخی حاصل شود تابه نه افلاك وعالم عنصری پایان‌یابد درحال که [باتوجه باینکه قبلا بیان‌شد و اندریافتی] میدانی که سلسلهٔ انوار مترتبه باید متناهی بود[7] بناچار این سلسله

---

(۱) یعنی بانفصال چیزی از نورالانوار نبود.

(۲) باین ترتیب از نورالانوار شعاعی برنور مجرد افاضه شود از جهت استعدادی که نور مجرد نسبت به قبول آن شعاع دارد وحجابی هم دربین نیست.

(۳) مانند زمین که در صورت مقابلیت باآفتاب قبول شعاع میکند.

(٤) یعنی مشاهدهٔ انوار مجرده نسبت بنورالانوار غیر از اشراق نورالانوار است برآنها همانطورکه در مسألهٔ آفتاب گفتیم که اشراق آفتاب برچشم غیر از مشاهدهٔ چشم است نسبت بآفتاب.

(٥) قطب‌الدین گوید: این اصطلاح یعنی سانح به‌معنی فائض‌دراشراقات انوار مجرده بعضی‌بربعضی دیگر هم بکار برده شده است وبنابر این اختصاص باشراق نوارلانوار ندارد.

(٦) یعنی ترتیب صدور انوار طولیه وعرضیه.

(۷) در اینجا شیخ اشراق برترتیب وجود از نظر مشائیان اعتراض کرده است مبنای اعتراض او این است که برفرض درستی گفتارمشائیان لازم آید که بسیاری از موجودات رانتوان توجیه کرد ولازم آید که ترتیب آفرینش محدود باشد.

درجهت نزول بنوری پایان می‌یابد که ازو نورمجرد دیگری حاصل نخواهد شد.

وچون در هریک از برازخ اثیری[یعنی افلاك هفتگانه] به ستارهٔ برمیخوریم[۱] ودرکرهٔ ثوابت نیز به ستاره‌های بسیاری که آدمی نتواند آنهارا برشمارد پس بناچار باید مبدء صدور این چیزها جهات متعدده وکثیره باشد که [آنهم به حساب و] به شمارما نیاید[۲].

پس ازاین[بیان ووضع وجود] دانسته میشود که کرهٔ ثوابت از نور اقرب صادر نمی‌شود زیرا جهات اقتضای[وجود] در نور اقرب وافی بصدور کواکب ثابتهٔ مذکوره نیست واگر بگوئیم که فلک ثوابت[۳] از یکی از عوالی صادر شده است [همچنانکه بیان شد] جهات کثیرهٔ درعوالی وجود ندارد[که مستند کواکب کثیره باشد] مخصوصاً بنا برقول کسی که درهر عقلی‌تنها وجود دوجهت‌را روا میداردیکی جهت وجوب ودیگری جهت امکان[۴]

واگرگفته شود که فلک ثوابت از یکی ازعقول سافله صادر شده باشد در-این صورت‌چگونه تصور میشود که آن هم[۵] بزرگتر از برازخ عالیه وهم فوق آنها باشد[۶] وستاره‌های آن‌هم‌بیش از ازستاره‌های برازخ‌عالیه باشد. پس‌این فرض‌منتهی به محالات می‌شود[۷].

---

(۱) یعنی در هرفلکی سیارهٔ هست که منظور سیارات هفت‌گانه است.

(۲) یعنی بناچار باید در ترتیب آفرینش جهات متکثره باشد تامنشاء صدور این امور باشد.

(۳) یعنی فلك هشتم باثوابتی که در او است.

(٤) یعنی عقول طولیه که بنابر قول مشائیان دو پاسه جهت بیش ندارند وجوب بالغیر وامکان ذاتی چگونه میتوانند منشاء صدور فلك ثوابت باثوابت بی‌حصر شود. قطب ص۳۴۳.

(۵) یعنی فلك ثوابت.

(٦) درحال که فرض این است که هم بزرگتر است وهم فوق برازخ عالیه است.

(۷) یعنی محالاتی را ایجاب میکند زیرا برازخ صادرهٔ از سافل باید کوچکتر باشد و مکان آن هم پائین‌تر باشد وستاره‌های آنهم کمتر باشد.

پس نتیجه‌آنکه ترتیب وجود بدان نحو که مشائیان گفته‌اند استمرار نمی‌یابد [و ترتیب آنها که وجود افلاك نه گانه‌هم بترتیب عقول نه گانه است درست نیست][۱].

وهر کوکبی که در کرهٔ ثوابت است متخصص بموضعی است و وضع معینی دارد که بناچار اقتضاو مقتضائی بود که موجب تخصص آن بوضع معین‌شده‌است[۲].

پس انوار قاهره که مجرد از برازخ وعلایق آن میباشد بیش از ده وبیست وصدو دوصد میباشد.

و [البته تعداد افلاك مستقله بحد نامتناهی نمی‌رسد زیرا] از بعضی از آنها اصولا برزخ مستقلی صادر نمی‌شود و[بلکه برازخ غیر مستقله مانند کواکب - مرکوز در افلاك صادر میشود واز همین‌جهت است که] اعداد برازخ مستقله[۳] کمتر از عدد کواکب است واین قواهر کثیره باوجود کثرت مترتب‌اند وبنا براین ترتیب است که از نور اقرب نور مجرد دومی صادر میشود واز نور دوم نورسوم وهمچنین نور چهارم وپنجم تااندازهٔ بسیار[۴].

وهریک از این انوار مجرده بلاواسطه نورالانوار رامشاهده می‌کند و از - نورالانوار براو شعاعی می‌تابد[۵] واز بعضی انوار قاهره نوری بر بعضی دیگرمنعکس میشود[۶] پس هرنور عالی برمادون خود بمرتبه اشراقی می‌کند وهر نور سافلی از نورالانوار بوساطت نور مافوق خود رتبه رتبه شعاعی قبول می‌کند تا آنجاکه نور

---

(۱) که‌نه فلک وده عقل باشد.

(۲) زیرا این تخصص نمیتواند از ناحیهٔ ماهیت فلك هشتم باشد چه‌آنکه نسبت ماهیت آن به همهٔ افلاك یکسان است چون اجرام فلکی بسیط‌اند ویك طبیعت دارند.

(۳) منظور از برازخ مستقله افلاك است واز برازخ غیرمستقله کواکب است که در افلاك است.

(٤) یعنی درطرف نزول حدمعینی ندارد.

(٥) زیرا حجابی بین آن‌ها نیست چه‌آنکه مقدس از ماده‌اند.

(٦) یعنی علاوه برجهت مشاهده وجهت اشراق هریك از آنها نوری بردیگری منعکس میکند.

قاهره دوم از نورالانوار دومرتبه نور سانح می‌پذیرد[1] یک مرتبه بدون واسطه و مرتبهٔ دیگر بوساطت نور اقرب ونور سوم‌چهارمرتبه از نورالانوار نورسانح می‌پذیرد دومرتبه نور دوم براو نور منعکس می‌کند[2]. و یک مرتبه آنچه خود بدون واسطه از نورالانوار می‌پذیرد ومرتبهٔ‌چهارم آنچه از نور اقرب می‌پذیرد. ونور قاهر چهارم هشت مرتبه از نورالانوار نورسانح‌می‌پذیرد چهار مرتبه از ناحیه انعکاس نورسوم براو[3] و دو مرتبه از ناحیه نور دوم[4] و یک مرتبه بوساطت‌نور اقرب ومرتبهٔ هشتم از نورالانوار بدون‌واسطه نور سانح می‌پذیرد.

وهمچنین انوار سانحه در نزول‌متضاعف می‌شوند تا حدود زیادی‌زیرا انوار مجردهٔ عالیه بین انوار سافله ونورالانوار حاجب نمی‌باشند زیرا حجاب ازخواص ابعاد وشواغل برازخ بود باضافه اینکه هریک از انوار قاهره نورالانوار را مشاهده می‌کند و همچنانکه دانستی مشاهده غیر از اشراق وفیض شعاع بود و چون‌بدین‌ترتیب انوار سانحه از نورالانوار متضاعف میشود پس چگونه است حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل واشراق نور او برسافل وسافل سافل بدون واسطه و بواسطه از لحاظ تضاعف انعکاس[5].

بدانکه اشعهٔ برزخیه[6] هرگاه بربرزخی از برازخ واقع شود برحسب کثرت آن اشعه نورآن برزخ اشتداد میابد[7].

---

(۱) یعنی‌از نور سانح فائض‌از نورالانوار دو مرتبه می‌پذیرد یک مرتبه بدون واسطه که حجابی دربین نیست ویک‌مرتبه باواسطهٔ نوراقرب.

(۲) یعنی نور دوم همان دو مرتبهٔ که خود پذیرفته است برنورسوم منعکس کند.

(۳) یعنی نورسوم هرچهار مرتبهٔ خود را برنور قاهر چهارم منعکس کند.

(٤) قاهر دوم هم دو مرتبهٔ نور خود را برآن منعکس کند.

(۵) یعنی چون تضاعف‌انوار سانحه از نورالانوار چنین باشد چگونه خواهد بود درطرف مشاهدهٔ هرعالی نسبت به سافل واشراق نور هرعالی برسافل خود وبرسافل سافل خودکه متضاعف الانعکاس است زیرا بواسطه‌مشاهدت منعکس بمافوق خود شود وباشراق بمادون خود قطب ص ۳٤۵.

(٦) یعنی اشعهٔ جسمانیهٔ عرضیه.

(۷) یعنی باندازهٔ اشعهٔ که واقع بربرزخ میشود نور آن برزخ شدت میابد.

وگاه باشدکه درمحل واحد شعاعهای[بسیاری)] اجتماع کندکه امتیاز آنها ممکن نباشد مگر بتمایزعلل آنها[1] مانند شعاعهای چراغهای متعددکه بر دیواری بتابدکه از این‌راه دانسته میشودکه شعاع حاصل ازهریک بجز شعاع حاصل ازآن دیگر است.

وازهمین‌جهت است‌که باوجود باقی بودن بعضی از آنها سایه بعضی دیگر بردیوار واقع میشود [درحال‌که اگر ظل حاصل از هریک عین‌آن‌دگر میبودچنین نمی‌بود] واین اشتداد اشعه [که بواسطه‌کثرت وتعدد چراغها بود] بمانندداشتداد چیزی دیگر[مانند اشتداد حرارت از نار[2]] نبود اعم ازاینکه اشتداد آن ازیک مبدأ و علت بود [مانند همان مثال اشتداد حرارت آب از آتش] یا از دو مبدأ و علت [مانند همان اشتداد حرارت آب از آفتاب و آتش][3] که بعد از زوال مبدأ اشتداد نیز،اشتداد همچنان باقی بماند[4] [و مثلا حرارت ماء بعد از زوال آتش و تابش‌آفتاب باقی میماند لکن اشعه بعد از زوال علل آنها که چراغها باشد ولومدت کم‌هم باقی نمی‌ماند] و همچنین آن چراغهای متعدد نیز بمانند اجزاء علت برای معلول واحد نمی‌باشندبهر نحوکه آن معلول واحد فرض شود زیرا چراغهای متعدد نسبت بضوء دیوار اگرچه درظاهر مانند اجزاء علت‌اند لکن با از بین رفتن یکی

---

(۱) یعنی چندین شعاع بریک محل جمع شود بطوریکه تمایز آنها میسر نباشد مگر به تمایز علل آنها چنانکه چند چراغ بریک دیوار بتابد تعداد اشعه ازیکدیگر متمایز نیست وتنها از راه چراغها درمیابیم که شعاع هریک از دیگری نیست واز این‌جهت است‌که با بقاء یکی ازآنها سایه آن دگر نیز نموده میشود.

(۲) یعنی بمانند اشتداد حرارت آب از آتش نباشد که از یک مبدء است.

(۳) مانند اشتداد حرارت آب ازآفتاب وآتش.

(٤) چنانکه درآب پس از زوال مبدء حرارت واشتداد حرارت همچنان آن اشتداد باقی میماند یعنی اگر مبدأ آن دو باشد وحرارت آب شدت یابد بعدا از زوال مبدء حرارت نیز آب در شدت گرما باقی می‌ماند لکن درضوءچراغهابدین‌سان‌نیست که‌اگر صدچراغ باشد پس از خاموش شدن اصلا ضوئی باقی نمی‌باشد.

از چراغها علی الظاهر آن ضوء منتفی نخواهد شد[۱]

وگاه بود که اشتراقات بسیاری در یک محل مجتمع شوند همچنانکه اجتماع دوشوق درمحل واحد درین جا روابود[۲].

ولکن برازخ را علمی بفزون شدن هریک از آن اشتراقات نبود[۳] برخلاف موردی که اشتراقات متعدده واقع برموجود زنده بود آن موجودی که نه ذاتش از ذاتش پوشیده بود ونه آنچه براو اشراق می کند ونه آنچه از هریک از انوار براو افزوده میشود. [پس انوار مجرده ازاین تابش ها آگاهند برخلاف برازخ].

وبنا براین عدد بسیاری از قواهر مترتبه حاصل میشود که بعضی حاصل از بعضی دیگر بود باعتبار آحاد مشاهدات وبزرگی اشعهٔ تامه که عبارت از آحاد - اشراقات کامله است واین قواهر عبارت از اصول اعلون اند. وسپس ازاین اصول بسبب تراکیب جهات ومشارکات ومناسبات آنها انواری حاصل میشود[۴].

[که عبارت از فقر ذاتی، استغناء غیری ومحبت سافل بعالی وقهر عالی به سافل باشد].

چنانکه بمشارکت جهت فقر باشعاعات وهمین طور بمشارکت جهت استغناء با شعاعات وبمشارکت جهت قهر با شعاعات وبمشارکت جهت محبت باشعاعات و

---

(۱) یعنی بهر نحو که آن معلول واحد باشد زیرا چراغها نسبت به ضوء واقع بر دیوار اگرچه بمانند اجزاء علت است لکن ضوء علی الظاهر باانتفاء هریک از آن چراغها معدوم نمی شود برخلاف مثلا خانهٔ که مرکب اجزاء باشد که باانتفاء هرجزء آن خانه منتفی شود پس اگر هم مانند اجزاء علت برای معلول واحد باشد بطور مطلق واز نوع اجزاء علت برای هرنوع معلولی واحد نمی باشد ووضع خاصی دارد.

(۲) یعنی در مورد انوار اجتماع اشراقات درمحل واحد بمانند اجتماع اشواق بود وهر دو هم ممکن وهم واقع است.

(۳) یعنی جسم هراندازه مورد تابش واشراقات متعدد واقع شود عالم بآن اشراقات و فزونی آنها نشود چون برازخ اند. برخلاف اینکه اشراقات متعدد برموجود حی بود آن آن نوع موجودیکه ذاتش از ذاتش غایب نبود. قطب ص ۳٤۷.

(٤) مانند جهات فقر، استغناء، قهر، محبت ومشارکات این جهات.

بمشارکت هریک از اشعهٔ قاهره بعضی بابعضی دیگر و بمشارکت همهٔ انوارقاهره ومشاهدات ومشارکات ذوات جوهریهٔ آنها وبمشارکات بعضی از اشعهٔ آنها بـا بعضی دیگر تعداد بسیاری حاصل میشود وبمشارکات اشعهٔ همهٔ آنها بویژه اشعات ضعیفهٔ نازلهٔ همه با جهت فقر، ثوابت وکرات حاصل میشود وصورتهای متناسب ثوابت باعتبار مشارکت بعضی از اشعه با بعضی دیگر حاصل میشود.

وبمشارکت آن اشعه با جهت استغناء وقهر ومحبت ومناسبات عجیبهٔ کـه بین آن اشعهٔ شدیدهٔ کامله وبواقی یعنی اشعهٔ غیر کامله بود انوار قاهره که عبارت از ارباب اصنام فلکیه است واصنام بسائط ومرکبات عنصریه حاصل میشود وهرآنچه درزیر کرهٔ ثوابت بود[1] پس مبدأ هریک ازاین طلسمات نور قاهری بود که وی صاحب طلسم بود وصاحب نوع بود وموجودی بود قائم بخود وذاتی بود نوری[2] وبرحسب وقوع ارباب طلسمات درتحت سیطرهٔ قهر و یامحبت ونیز برحسب اعتدالی که مبادی آنهارا بود، سعدیت ونحسیت واعتدال کواکب وجز آنها مختلف میشود[3] وانواع نوریه قاهره اقدم ازاشخاص خود میباشند یعنی در عقل متقدم‌اند[4] وقاعدهٔ امکان اشرف اقتضا می کند که اینگونه انوار نوریهٔ مجرده موجود باشند[5] [زیرا آنها اشرف از انواع جسمانیه‌اند وچون موجودات اخسه که جسمانیاتند موجودند

(۱) اجسام علویه یاسفلیه بسیطه یامرکبه

(۲) منظور ارباب انواع ومثل نوریه افلاطونیه بود.

(۳) یعنی سعدیت ونحسیت کواکب برحسب چیزی بود که موجب آن سعدیت ونحسیت شود وبرحسب اختلافی که در مبادی آنها بود ویا برحسب وقوع ارباب طلسمات در تحت قهر ویامحبت و آنچه موجب سعدیت ویا نحسیت میشود مختلف بود.

(٤) یعنی انواع نوریه متقدم برطلسمات خودند نوعی از تقدم علیت که تقدم عقلی است ویا تقدم در عالم عقول البته بهتر است که گفته شود منظور تقدم علی است که تقدم عقلی است.

(٥) یعنی قاعدهٔ امکان اشرف ایجاب میکند که انواع نوریه متحقق باشند زیرا انواع نوریه اشرف از انواع جسمیه‌اند وچون انواع جسمیه موجودند پس اشرف هم که ارباب آنها بود موجود باشد.

پس کشف می کنیم که موجودات اشرف که انوار مجرده‌اند پیش از آنها موجود بوده‌اند] .

و وجود انواع جسمانیه درعالم‌ما صرفاً امری‌اتفاقی نبود[1] واز انسان بجز انسان پدید نیاید چنانکه ازگندم بجزگندم بوجود نیاید. پس انواعی که در این عالم وبنزد ما محفوظ‌اند صرفاً ناشی ازاتفاق نمی‌باشد[2] ونیز صرفاً ناشی ازتصورات نفوسی که محرك افلاك وحصول غایت آنهاست نمی‌باشد[3] [یعنی صرفاً ناشی از نفوس فلکیه‌نیست] زیرا تصورات نفوس فلکیه حاصل‌از عللی‌است که فوق آنهاست[4] چه آنکه بناچار باید آن تصورات را عللی باشد[5] [وعلل آنها مجرداتند] وآنچه‌را مشائیان عنایت نامیده‌اند [وآنرا علت انواع موجود در عالم دانند وهمین‌طور انتقاش صورتهای آنها را در عقول علت‌نامیده‌اند] بزوی باطل خواهیم کرد[6] [که عبارت از تعقل وجود باشد از ناحیه نورالانوار] .

وقول به صور نوعیه منتقشهٔ در مجردات قاهره که مطابق با مادون خودبود

---

(۱) زیرا امور اتفاقی نه دائم است ونه اغلب وانواعیکه در این عالم وجود دارند ثابت‌اند یعنی باوجود تغییرات که در افراد هست انواع از لحاظ نوعیت ثابت است ووجود اخس دلالت بروجود اشرف‌میکند پس‌بدودلیل انواع جسمانیه ایجاب میکند که علل ثابتی داشته باشند وآن علل ارباب انواع است ـ قطب ص ۳۴۹ .

(۲) زیرا امور دائمهٔ ثابتهٔ که بریک نهج است منتهی باتفاقات صرفه نشود .

(۳) بطوریکه بعضی از مشائیان گفته‌اند .

(٤) یعنی اگر نفوس فلکیه را تصوراتی باشد قطعا ناشی از عللی است که فوق آنها است وآن علل فوق باید قواهر اعلون وبالاخره نورالانوار باشد ولازم آید که در نورالانوار جهات متکثره باشد .

(٥) هرامری بناچار مستند به علت است واینگونه تصورات نفوس نیز باید مستند به علت باشد وناچار آنها در مبادی اولیه است نه در مادون آنها .

(٦) که گفته‌اند تعقل نورالانوا عبارت از وجود موجودات بود واز این راه دفع ایراد تکثر کرده‌اند درذات وبنابر این علت وجود انواع عنایت هم نبود .

نیز نادرست است چه آنکه عالی از سافل منفعل نمی‌شود[۱] [درحال که حقیقت گفتار آنها باین بازگردد که عوالی ازسوافل منفعل میشود] .

وصورتهای عارضه در بعضی از مجردات قاهره نیز نتواند حاصل از صورتهای عارضهٔ در بعض از مجردات دیگر بود [ومثلا ناشی از صورعارضه در مجردات عالیه باشد][۲] زیرا این فرض سرانجام بتکثر در نورالانوار منتهی میشود[۳] پس نتیجه اینکه بناچار باید نوع انواع جسمانیه درعالم نور بود وقائم بذات‌خود بود و ثابت ولا یتغیر بود[۴] و نیز متصور نبود که انوار قاهره بطور متکافئی و دفعی و بدون ترتیب از ذوات نورالانوارصادرشده باشد[۵] زیرا حصول کثرات چنانکه گذشت ازو متصور نبود[۶] پس بناچار باید[درین بین] متوسطات مترتبهٔ طولیهٔ باشد[۷]

ونیز قواهر عالیهٔ مترتبه[یعنی متوسطات مذکوره] نتوانند اصحاب اصنام

---

(۱) منظور این است که وجود انواع جسمانیه در این عالم ناشی از صورت‌های علمیهٔ قواهر نسبت به مادون خود هم نمیتواند باشد زیرا لازم آید که عالی از سافل منفعل شود و این امر درست نیست.

زیرا آنچه محقق است عکس قضیه است که معلول از علت منفصل میشود نه‌علت از معلول.

(۲) اگر کسی پرسد که چرا ممکن نباشد که صورتهای منتقشهٔ در مجردات ناشی از صورتهائی بود که در بعضی از مجردات قاهره است که ایراد انفعال عالی از سافل لازم آید جواب دهد. قطب ص۳٤۹.

(۳) پس این فرض نیز باطل بود زیرا اگر گفته شود که انواع جسمانیه ناشی از صورتهای علمی است که در بعضی از قواهر است لازم آید که ذات نورالانوار متکثر شود.

(٤) یعنی نتیجهٔ فروض مختلف این میشود یعی نتیجهٔ بطلان فروض مختلف اثبات این معنی است که نوع انواع جسمانی یعنی ارباب انواع خود در جهان نور بود وقائم بذات خود بود ومدبر انواع جسمانیهٔ موجود در این عالم بود.

(۵) یعنی اینکه بعضی‌ازآنها مترتباً علت بعضی دگر نباشند.

(٦) یعنی مطابق قاعدهٔ الواحدلایصدر عنه‌الاالواحد.

(۷) یعنی باید انوارعقلیه متوسطهٔ باشد که‌دارای ترتیب طولی بود نه متکافی* وبلکه هر عالی علت مادون خود بود.

متکافئه باشند[۱] [زیرا بین آنها ترتیب علی است چنانکه گذشت وهرعالی علت ـ مادون است] .

وبنابراین مقدمات واجب آید که اصحاب اصنام متکافئه صادر ازاعلین بود[۲] و تکثر آنها نیز ناشی از مناسبات اشعهٔ بود که ناشی از اعلین بود واز آنها تابش میکند[۳] واگر فضیلت‌ویا نقصی‌درارباب طلسمات متصور بود از جهت کمال اشعه ویا نقص ناشی از آن اشعهٔ بود که مقتضی وجودوکمالات آنها است[٤] که درطلسمات‌هم عین همان یعنی نقص یا کمال ناشی از آن اشعات واقع وفائض میشود[٥] تا آنجا که موجب میشود که نوعی از انواع برنوعی دیگر از وجهی نه از همهٔ وجوه مسلط شود[٦] واگر ترتیبات حجمیهٔ موجود درافلاك هم مستقیماً صادر از اعلین می‌بودند با حفظ ترتیب طولی، لازم میامد که مریخ بطور اطلاق از آفتاب وزهره اشرف بود

---

(۱) زیرا قواهر مترتب‌به‌ترتیب علی میباشد واصنام متکافی‌اند پس علت آنها هم باید متکافی بود وآن مثل نور ریه است.

(۲) نه‌خود اعلین بوند،ابتدا گوید متصور نبود که انوار متکافئه از نورالانوار بود با هم وبناچار باید متوسطاتی در بین باشد تا بتوسط آنهااز نورالانوار صادر شوند وآن متوسطات هم باید مترتب طولی باشد تاتنازل کنندو به‌انوار متکافئه رسند والبته خود قواهر طولیه انوار متکافئه نبود وبنابر این انوار متکافئه صادر از اعلین بود .

(۳) یعنی تکثر ارباب انواع مستند به تکثر اشعهٔ‌ایست که از اعلین تراوش میکند.

(٤) یعنی ناشی از کمال یا نقص اشعهٔ بود که برآنها فائض میشود از ناحیه اعلین . در متن چاپ تهران بجای المتضیة لهاالمفیضةلها آمده است بنابر این میشود از جهه کمال و نقص اشعهٔ است که از ناحیهٔ اعلین برآنها افاضه میشود .

(٥) یعنی در نتیجه نقص وکمالی که در ارباب و انواع بود به خود انواع منتزل میشود .

(٦) یعنی همین امرکه نقص وکمال ارباب انواع به خود انواع منتزل میشودایجاب میکند که نوعی از انواع موجود در این عالم از وجهی برنوع دیگر مسلط شود چنانکه انسان از وجهی برشیر مسلط است وشیر از وجهی برانسان.

[چون شمس وزهره مادون‌اند از مریخ][۱].

در حال که چنین نیست و بلکه بعض از آنها از لحاظ کوکب بزرگتر و وبعضی از لحاظ فلک، وبین آنها [بمانند مجردات ترتیب متنازل نبود و بلکه] وجوهی ازتکافؤ بود وبنا براین بین اصحاب اصنام آنها نیز تکافؤ بود[۲] درآنهافضائل دائم ثابت وامثال آن[۳] مبتنی بر اتفاقات نبود وبلکه مبتنی بر مراتب علل ومعلول بود[۴] پس انوار مجرده منقسم بدوقسم شوند یکی انوار قاهرهٔ که علایق ووابستگی با برازخ ندارند نه بانطباع و نه بتصرف[۵] ودربین این انوار قاهره یکی انوارقاهرهٔ اعلون‌اند[۶].

[که طبقهٔ طولیهٔ مترتبهٔ درنزولند] ودیگر انوار قاهرهٔ صوریه یعنی ارباب اصنام[که طبقهٔ عرضیه‌متکافئه‌اند][۷] ودوم انوار مدبرهٔ برازخ‌اند[۸] اگر چه منطبع در برازخ نمی‌باشند[بلکه تعلق تدبیری دارند][۹]که از هرصاحب صنمی[۱۰] درظل

(۱) زیرا فلک مریخ همان فلک آفتاب وزهره است ونیز لازم میاید که مریخ بر تمام آنچه مادون او است اشرف باشد زیرا در ترتیب وجودی مریخ مقدم بود پس اگر افلاک با حفظ ترتیب طولی از اعلین صادر میشدند لازم میامد که مریخ که مقدم برهمه است حتی از آفتاب وزهره هم شریف‌تر بود.

(۲) زیرا آثار معلول قهراً مستفاد از آثار علت است.

(۳) یعنی آثار واحوال دیگر.

(٤) عقلا امور یکنواخت دائم ثابت نمی‌تواند ناشی از اتفاق باشد پس مبتنی برعلل ومعلول است. قطب ص ۳۰۱.

(٥) یعنی کاملا مجردند نه منطبع دربرازخ‌اند ونه‌متصرف‌در برازخ است یعنی‌نه‌ازنوع روح حیوانی است ونه نفس ناطقه فلکی وانسانی.

(٦) که طبقهٔ طولیه مترتبهٔ در نزول علی است.

(۷) پس انوار قاهره خود دو قسم است یکی قاهرات طولیهٔ مترتبه ودوم ارباب اصنام که طبقهٔ عرضیه‌اند.

(۸) قسم اول یعنی انوار منقسم شوند بدوقسم یکی انوار قاهرهٔ که وابستگی باماده ندارند ودیگر انواری که مدبر برازخ‌اند که نفوس باشند.

(۹) یعنی نفوس منطبعه نبود بلکه نفوس مدبرهٔ ناطقه بود.

(۱۰) رب‌النوعی که مدبر برازخ‌اند.

برزخی وی و باعتبار جهت عالیهٔ نوریه او نور مدبری حاصل میشود واز جهت ـ فقریت او نیز برزخی حاصل میشود وحصول این نور مدبر آنگاه بود که برزخ او قابل تصرف نورمدبر شود[1] [و قابلیت آنرا حاصل کند].

و نور مجرد، قبول اتصال وانفصال نمی‌کند زیرا انفصال گرچه عبارت از عدم اتصال بود لکن عدم محض نبود و بلکه عدم ملکه بود[2] و از این جهت است که انفصال اطلاق نمی‌شود مگر در موردیکه اتصال در آن ممکن بود[3] وجهات فقر قواهر اعلون در برازخ مشترک که ظاهر میشود[که مظهر آنها میباشند][4] ونیز جهات فقر قواهر اعلون بجهت[وازراه] فقریتی که از نوریت آن[اصحاب وارباب طلسمات] میکاهد دراصحاب طلسمات ظاهر میشود[بنابراین ازوجود جهات نقص دربرازخ

---

(۱) یعنی موقعی از هر صاحب صنمی‌در ظل برزخی او نفس مدبری حاصل میشود که برزخ او قابل تصرف نور مدبر باشد زیرا نفس برهر برزخی افاضه نمی کند وبلکه بر برزخی افاضه میکند که مستعد قبول فیض باشد. قطب ص۳۰۳.

(۲) نه عدم محض زیرا عدم ملکه است واز این جهت است که گفته نمی‌شود مگر در موردی که اتصال در او ممکن باشد.

(۳) غرض از این مطلب این است که بگوید حصول نفس ناطقه از ارباب اصنام بانفصال چیزی از ونبود وبلکه بدان نحوی است که پیش از این گفته شد که طبقهٔ طولیه از ممکنات بناچار دارای جهتی است نوری که عبارت از استناد آن باشد بنورالانوار وبوسیله این جهت وباستناد آن،طبقهٔ انوار مجردهٔ عرضیه صادر میشود یعنی ارباب اصنام نوعیه وهیآت نوری آنها وهمین‌طور بناچار باید در طبقهٔ طولیه جهت ظلمتی هم باشد که عبارت از احتیاج آنست به غیر واز این جهت برازخ مظلمه وهیات آنها صادر میشود واگر نه صدور اجسام از عقول طولیه ممتنع بود وچون بیان شد که ثوابت وکرات ثوابت ممکن نیست که از عقل اول ویایکی از عوالی طولیه صادر شوند وهمچنین ممکن نیست که از سوافل عرضیه صادرشوند پس بناچار مسلم ومتعین شد که صدور آنها از قواهرازجهت فقری است که درآنها هست. قسمت بعدی متن این معنی را افاده میکند.

(٤) منظور از برزخ مشترک کرهٔ ثوابت است که مظهر فقر اعلون است ومشترک بین همه انوار عرضیه وجهات فقر انوار عالیات است.

مشترکه وارباب اصنام کشف می‌کنیم که در قواهر اعلون‌هم فقر و نقص وجود دارد][1].

وجهات فقر درانوار سافله بیش از انوار عالیه بود[2] وچنانکه گذشت امور مترتبهٔ مجتمعه باید متناهی باشند وبدین جهت از هرنور قاهری بطور بی‌نهایت نور قاهر دیگری صادر نخواهد شد[3].

وهمچنین ازهر کثرتی بطور بی‌نهایت کثرتی صادر نمی‌شود[4] وهمچنین از هرشعاعی بطوربی‌نهایت شعاعی صادر نمی‌شود[5] پس نقص وجودی [درترتیب منازل] جواهر انوار نازله بدان‌جا منتهی میشود که کلا مقتضی صدور چیزی نبود[6].

و [بهرحال چنین نیست که از هرقاهری بطور مستمر ولاینقطع قاهری واز کثرتی، کثرتی لازم‌آید] اگر لزومی دربین باشد این‌است که از قاهر قاهر و از کثرت کثرت صادر شود[بعبارت دیگر کثرت باید از کثرت صادر شود[7] وقاهر از قرهر ونه

---

(۱) یعنی علاوه براینکه مظهر جهات فقر آنها برزخ مشترک است اصحاب طلسمات هم هست وچون ارباب انواع مظهر فقر اعلون است از نوریت آنها کاسته شده است ونوریت ارباب انواع ناقص تراز انوار مجرده است.

(۲) جهات فقر طبقهٔ عرضیه از انوار بیش از جهت فقری است که در انوار عالیه ویا طبقهٔ طولیه است.

(۳) یعنی بالاخره باید پایان‌پذیر باشد.

(٤) یعنی از جهات موجودهٔ کثیره در انوارکثرتی صادر میشود مانند برازخ وانوار عرضیه وارباب اصنام لکن باید پایان‌پذیر باشد.

(٥) منظور این است که که همهٔ این مترتبات وعلل ومعلولات متناهی‌اند.

(٦) یعنی هراندازه نزول پیدا کند ناقص‌تر شود وتاآنجابرسد که دیگر مقتضی صدور چیزی نباشد همانطورکه مثلا شعاع انعکاسی از این خانه بدان خانه منتقل وضعیف واضعف شود تاآنجا که دیگر شعاعی نباشد. قطب ۳۰۰.

(۷) این عبارت باصل مطلب باز میگردد منظور این است که ملازمهٔ بین کثرت از کثرت وقاهرازقاهر باین معنی‌نیست که بطور بی پایان قاهر منشأقاهروکثرت منشاء کثرت باشد بلکه منظور این است مابین کثرت معلول وکثرت جهات در علت ملازمه است و قاهر معلول حتماً باید از قاهر علت صادر شود نه‌آنکه از هر کثرتی بطور لزوم و بی‌پایان کثرت آید و از هر قاهری بطور بی پایان قاهرات مترتبه آید . زیرا واجب است که کثرت صادر ازکثرت بود نه آنکه واجب باشد که ازهرکثرتی کثرت آید یعنی عکس آن درست نیست.

اینکه از هر کثرتی الزاماً باید کثرت صادر شود تا به بی‌پایان انجامد].

و چون افلاک زنده‌اند و آنها را مدبراتی‌بود[1] مدبرات آنها علل اجرام آنها نبود زیرا هیچگاه علت نوری بسبب جوهر غاسق کمال نیابد[2].

ونیز [جوهر] غاسق را نرسد که علت نوری خودرا بسبب وجود علاقه - مقهور خود گرداند [زیرادرشأن علت است که معلول خودرا مقهورگرداند نه بر - عکس لکن میدانیم که غاسق مدبر خودرا مقصور خود میگردانند بسبب علاقه که بین آنها هست پس نتیجه این میشود که مدبرات علل غواسق نمی‌باشند وبلکه علل غواسق فلکیه عبارت ازطبقهٔ عرضیه یعنی انوار عرضیه‌اند که اصحاب اصنام وارباب طلسماتند] پس مدبر افلاك انوار مجرده‌اند که ما آنهارا انواراسفهبدیه نامیده‌ایم[3] [پس برای افلاك هم نفوس منطبعه هست وهم نفوس ناطقه].

واین امر تورا رهنمون شود باینکه بنزد نورالانوار وجود جهات قهر ومحبت ضروری است[4].

[قهر از ناحیه قاهر عالی ومحبت از ناحیه قاهر سافل ومعلول] وباز معلوم شد که در قواهر دوجهت بود یکی جهت ظلمت فقری ودیگر جهت استنارت استغنائی و بنا براین [از جهات فقر، استغنا، قهر ومحبت] در جهت معلولات اقسام مرکبهٔ حاصل خواهد شد وبدین صورت درمیآید:

---

(۱) یعنی نفوس مدبرهٔ که درآنها تصرف کند.

(۲) یعنی بجوهرفلکی کمال نیابد زیرا علت اشرف از معلول است ومستکمل بغیر باید اخس ازآن باشد لکن نفوس فلکیه مستکمل به افلاك اندپس علت افلاك نمی‌باشند.

(۳) زیرا از شأن علت این است که معلول خود را مقهور کند نه بر عکس در حال که غواسق بسبب علاقتی که مدبرات بآنها دارند یعنی مجرد از ماده‌اند نه از علاقه وبسبب همان علاقه از وجهی مقهورابدان وغواسق خودند پس مدبرات علل غواسق نمی‌باشند وبنابر این علل مدبرات ارباب اصنام ویا انوار طبقهٔ عرضیه‌اند - قطب ص ۳۰۴ - بنابر این مدبر اجرام فلکی نوری دیگر بود که بنام نور اسفهبد نامیده شده است.

(٤) قهر درجهت نورالانوار ومحبت در جهت قواهر دیگر که معلولند. زیرا هرعالی قاهر سافل است وهرسافل عاشق ومشتاق به‌عالی است.

نوری که براو قهر غالب بود، نوری که بر او محبت غالب بود ودرمستنیرات کوکبیه غواسقی بود [مانند ماه و آفتاب] که در آنها قهر غالب بود[1] و نیز از- مستنیرات کوکبیه[مانند زهره] غاسقی بود که در اومحبت غالب بود و همچنین غواسق غیر مستنیرهٔ بود که در آنها قهر غالب بودمانند اثیریات[2] [یعنی فلکیاتی که از فساد، خرق والتیام مبری‌اند ومؤثر در عنصریات] وغواسقی بود که برآنها محبت و ذل غالب بود وآن عبارت از عنصریاتی است که مطیع اثیریات و عاشق اضواء آنها بود[3] که در هنگام احتجاب از اضواء آنها بسی زشت نمایند وچون نار نسبت به اثیریات قرب مکانی دارد اورا قهری است نسبت بمادون‌خود[4] که شرح آن‌را بعداً خواهیم گفت[5].

بدانکه برای هریک ازعلت‌های نوری نسبت به معلول خود محبتی و قهری‌است وبرای هرمعلولی نسبت بعلت‌خود محبتی است که ملازم باذل‌است.

وبدین جهت است[6] که ترتیب وجود برحسب تقسیماتی مانند نوریت و غاسقیت و محبت و قهر وعزتی که لازمهٔ قهر است نسبت به سافل و ذلتی که لازمهٔ محبت است نسبت به عالی بر مبنای ازدواج جهات و درآمیختگی آن جهات بایکدیگر گردید چنانکه خدای بزرگ فرماید «ومن کل شیئی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون».

---

(۱) مانند آفتاب وماهتاب که قاهر ظلمت وقاهر ستارگان دیگرند.

(۲) مانند زهره.

(۳) زیرا عنصریات مطیع وفرمانبردار افلاک واشعهٔ فلکیه است.

(٤) یعنی دربین عنصریات نارنیز نسبت به عناصر دون خود قاهر است این مطلب موافق بانظر خود شیخ نمی‌باشد زیرا چنانکه خواهیم دید وی منکر وجود عنصر آتش است بالاستقلال .

(٥) شیخ بعداً عقیده خود را بیان میکند که مراد از نارهواءحار متلاصق بافلک است.

(٦) رجوع باصل مطلب است یعنی بدین جهت که انوار مشتمل براین اقسام واز دواجات است .

فصل در تتمهٔ کلام در باب ثوابت و پارهٔ ازکواکب

چون نظام وجودی ثوابت برگزاف نبود بناچار ظل وسایهٔ از ترتیب ونظام عقول میباشد[۱].

و از جملهٔ ترتیبات ونظامات عالم وجود وبلکه کواکب [بیشماری که] در نظام ثوابت هست اموری بود که دانش بشر بدانها راه نیافته است [واحاطت نیابد] و حصر عجایب عالم اثیر و نسبت‌های افلاك در عدد وتعداد متقین امری بس دشوار بود[۲] ونیز مانعی عقلی نبود ازاینکه وراء فلک ثوابت نیز عجایب دیگری بود[۳] و همین‌طور منعی نیست که در خود فلک ثوابت عجایبی بود که ما ازادراك آنها ناتوان باشیم ودانش‌ما بدانها نرسد.

بدانکه در عالم‌اثیر موجود میت ومردهٔ نبود[٤] وسلطان انوار مدبرهٔ علویه وقوای آن همواره بتوسط کواکب بافلاك میرسد وهم از ناحیهٔ آنها است که قوای بدنی منبعث میشود وکوکب [نسبت بفلکی که مرکوز درآن‌بود] بمانند عضو رئیس مطلق او بود[٥] و«هورخش» که عبارت از طلسم شهریور بود[٦]. نوری است

---

(۱) یعنی از نظاماتی که در ثوابت است کشف میکنیم نظامی را که در انوار مجرده است زیرا معلول اثری از علت بود.

(۲) یعنی وقوف وآگاهی برتعداد عجایب عالم اثیرو ونسبتهای افلاك امری دشوار است.

(۳) یعنی ممکن است افلاك وکواکب دیگری بود.

(٤) و بلکه همهٔ موجودات عالم اثیر زنده‌اند زیراهمانطورکه گفته شد هرفلکی‌متحرك باراده بود وحرکت هرفلکی مخالف باحرکت آن دگر بود ویاسوافق متحرك باراده بود. و برای هر نفس فلکی مدبری بود.

(٥) نسبت آن به‌فلکی که مرکوز درآنست مانند نسبت قلب است به بدن.

(٦) هورخش به پهلوی نام آفتاب است وطلسم شهریور نام بزرگترین انوار طبقهٔ عرضیه است یعنی بزرگترین ارباب اصنام نوعیه. قطب ص۳۰۷ باید توجه داشت که برای نفوس ناطقهٔ فلکیه قائل به مدابرات دیگر میباشند. لکن در باب نفوس‌ناطقه انسانی خود نفس ناطقهٔ را مدبر کالبد میدانند.

شدیدالضوء فاعل روز و رئیس آسمان[1] و این همان چیزی است که در سنت اشراق تعظیم آن واجب بود و فزونی آن برکواکب تنها بمجرد مقدار و قرب نبود و بلکه بشدت نوریت هم بود. زیرا آنچه از ثوابت و سیارات در شب دیده میشود، مقدار مجموع آنها به یقین بیش از مقدار آفتاب بود باندازهٔ که قابل قیاس نبود و با وصف این فاعل روز[وموجدآن] نمی‌باشند[2].

فصل در بیان دانش خدای متعال براساس قاعدهٔ اشراق

چون روشن شد که شرط ابصار انطباع شبح مبصر در رطوبت جلدیه ویا خروج چیزی ازچشم نبود وبلکه عدم حجاب بین باصر و مبصر در دیدکافی بود زیرا در هنگام مقابلهٔ عضو باصر بامستنیر برای نفس علم اشراقی حضوری بر مبصر حاصل میشود و مبصر را ادراك میکند[3] و چنانکه گذشت نورالانوار خود برای ذات خود ظاهر بود وغیر او نیز برای او ظاهر بود[4] پس هم عالم به خود وهم عالم بغیر خودبودوکوچکترین چیزهای‌آسمان وزمین‌ازاو پنهان نبود زیرا اورا‌هیچ چیزی از موجوداتعالم‌محجوب‌نمی کندوچون‌هیچ چیزی‌اورا‌نتواند ازچیزی‌محجوب گرداند[5]

---

(۱) وبلکه علل عالم جسمانی بود وبوسیلهٔ اوامتزاجات عنصری کمال یابد. قطب ص ۳۵۷.

(۲) یعنی باوجودیکه مقدار مجموع ستارگان وسیارات بطور قطع بیش از خورشیدند موجب پدیدار شدن روز نمی‌باشند پس اشرفیت خورشید تنها به بزرگی مقدارش نیست وبلکه از جهت شدت نوریت هم میباشد.

(۳) یعنی در هنگام عدم حجاب از ناحیه نفس علم اشراقی حضوری برمبصر واقع میشود واو را ادراك میکند وچون عدم حجاب در علم اشراقی حضوری کافی است ونورالانوار هم نور محض استوخود از ذاتخود محجوب نیست وموجودات دیگر هم براو پوشیده نمی‌باشند پس علم او به خود وبه غیر خود عبارت از عدم حجاب بود بین او و غیر او وبین او وخود او قطب ص ۳۵۸.

(٤) زیرا حجابی در بین نیست.

(٥) وچون بین او وبین موجودات عالم حجابی نبود پس تمام موجودات را بعلم اشراقی حضوری دریابد واین نوع علم اشرف انواع علم است و علم او باصور از راه وجود صور در ذات او نبود تاتکثر در ذات او لازم آید.

پس دانش وبینائی او یکی بودو نوریت او عبارت از قدرت او بود زیرا نور لذاته چیزی است که لذاته فیاض بود.

و مشائیان وپیروان آنان گفته‌اند که علم‌واجب‌الوجود زائد بر ذات اونبود[۱]. و بلکه عبارت از عدم غیبت او بود از ذات خود که مجرد از ماده است. وگویند: وجود اشیاء عبارت از علم اوست باشیاء[۲] پس میتوان بآنان گفت [علم او باشیاء نمی‌تواند سبب وجود اشیاء شود زیرا][۳] اگر علم پیدا کند وسپس از علم او چیزی لازم آید وموجود شود لازم آید که علم او[بآن اشیاء] متقدم بر وجود اشیاء و بر عدم غیبت او از اشیاء بود زیرا عدم غیبت از اشیاء[٤] بناچار بعد از وجوداشیاء بود [زیرا محال است که عدم غیبت درحال عدم اشیاء باشد ویا عدم در خارج و یا درعلم خدا باشد چون دراین فرض هم‌تکثر در زات لازم آید]وهمان‌طور که‌معلول او غیر از ذات او بود علم او بمعلولش نیز غیر از علم او بذاتش بود.

واما آنچه در پاسخ این ایراد گفته شده است که علم او به لازم ذاتش منطوی است در علم او بذاتش سخنی است بیهوده[٥] و اصولا چگونه علم باشیاء مندرج در سلب بود[٦] که تجرد ازماده امری سلبی بود وعدم غیبت نیز امر سلبی‌بود

---

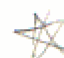
(۱) زیرا باوجودیکه علم بنزد آنان عبارت از حصول صورت معلوم است در عالم اگر علم او زائد برزاتش بود لازم آید تکثر در ذات باشد. قطب ص ۳۰۹.

(۲) یعنی صرف علم او باشیاء محصل وموجد اشیاء است. قطب ص ۳۰۹.

(۳) ایراد این است که علم او باشیاء سبب وجود اشیاء نمی‌شود زیرا اگر چنین باشد لازم آید که علم او باشیاء مقدم بروجود اشیاء باشد زیرا علت بالذات باید متقدم برمعلول باشد ونیز علم او متقدم برعدم غیبت از اشیاء باشد زیرا عدم غیبت اشیاء از علم او بعد از وجود اشیاء است نخست باید اشیائی باشد تا از ذات اوغایب نباشد. این ایراد درمتن بیان شده است.

(٤) منظور عدم غیبتی است که در تعریف علم او آورده‌اند.

(٥) زیرا علم او بنزد این چنین کس یعنی قائل بانطواء سلبی است.


(٦) خلاصهٔ قول در انطواء این است که خدا عالم بذات خود میباشد وعلم او بذات خود مبدأ همهٔ علوم وعلم او باشیاء است پس علم او به همه اشیاء منطوی در ذات او است وعدم غیبت هم امری سلبی است. پس منظور ازسلب همان عدم غیبت است.

زیرا جایز نیست که از عدم غیبت حضور خواسته شود [تا اینکه ثبوتی باشد] زیرا هیچ چیزی بنزد ذات خود حاضر نشود [و نتوان گفت که چیزی بنزد خود حاضر است][۱].

زیرا آن چیزی که حضوری‌یابدغیر از آن کسی است که بنزد او حضور می‌یابد[۲] پس حضور گفته نمی‌شودمگر در دوچیز[۳] و بلکه از عدم‌غیبت اعم ازحضور خواسته میشود[٤]، پس چگونه ممکن است علم او به غیر مندرج درسلب بود[٥] و آنگهی [دربیان اینکه علم به لازم منطوی در علم بملزوم نیست] گوئیم که - ضاحکیت چیزی بود غیر از انسانیت[٦] وبنابراین علم به ضاحکیت‌هم غیر از علم بانسانیت بود وعلم به ضاحکیت بنزد ما منطوی در علم بانسانیت نمی‌باشد زیـرا انسانیت نه بالمطابقه ونه بالتضمن دلالت بر ضاحکیت ندارد و بلکه دلالت‌انسانیت برضاحکیت بدلالت خارجی‌بود[۷]وچون بخواهیم‌بالفعل‌ضاحکیت‌را بدانیم[۸] احتیاج به صورت دیگری داریم غیر از صورت ضاحکیت [یعنی احتیاج بصورت انسانیت‌داریم][۹]

---

(۱) یعنی معقول نیست که چیزی حاضر بنزد خود باشد.

(۲) پس عدم غیبت حضور نیست تاامری ایجابی باشد وبلکه امری سلبی است.

(۳) چیزی که حاضر میشود وکسی که بنزد او حضور حاصل میشود.

(٤) اگر عدم غیبت ذات باشد از غیر خود تفسیر به‌حضور میتوان کرد واما اگر عدم غیبت ذات باشد از ذات به حضور نمی‌توان تفسیر کرد. قطب ص ۳٦۱.

(٥) نسبت به‌غیر ممکن‌است‌اثبات وایجاب باشد البته عدم غیبت ذات از ذات مندرج در سلب هست.

(٦) در بیان این معنی است که علم به لازم منطوی در علم بملزوم نیست.

(۷) خارج از ذات بود.

(۸) علم فعلی به‌ضاحکیت پیدا کنیم.

(۹) یعنی در دانش انسان صورت ضاحکیت کافی نیست بلکه نیاز داریم که صورت انسانیت هم در ذهن ماحاصل شود تااینکه ذهن ماازاو بطریق التزام به ضاحکیت رود پس اگر خواسته باشیم ضاحکیت را بدانیم صورت‌آن تنها کافی نیست بلکه نیازمندیم که صورت انسان را هم بدانیم تاذهن ماازملزوم بلازم رود.

وبدون آن‌صورت [انسانیت]، ضاحکیت برای مابالقوه معلوم بود[۱] واما آنچه در مقام فرق بین علم تفصیلی بمسائل وبین علم بالقوه بآنها[۲] و بین مسائلی که خود بخود یاد آوری میشود وسپس انسان از قبل نفس خودعلم بپاسخ آنهامیابد مثال زده‌اند در اثبات مدعای آنان سودمند نبود[گفته‌اند یکی علم تفصیلی بمسائل است دیگر علم بالقوه وسه دیگر تذکر قهری][۳] زیرا آنچه انسان از طرف نفس خود در هنگام عرض مسائل میابد علم بالقوه است. که از طرف نفس خود ملکه و قدرتی بر پاسخ آن مسائل یادآوری شده میابد والبته این قوه از قوهٔ که پیش از پرسش حاصل است نزدیکتر بوجود است. زیرا قوت‌را مراتبی‌است[٤].

لکن مادام‌که یک یک مسائل بنزد او حاصل نشود عالم بپاسخ هریک یک آنها بخصوص نمی‌شود. درحال که ذات واجب‌الوجود منزه وپاك‌ازاینگونه چیزها است[٥].

وآنگهی هرگاه «جیم» [ذات خدا] مثلا غیر از«ب» [لوازم ذات] بود[٦] پس سلب امری [که عبارت ازعدم غیبت‌از ذات‌باشدکه علم او است][۷] چگونه می‌تواند علم بهردو[هم ج وهم ب] باشد[۸] ودر عین حال عنایت به کیفیت نظامی

(۱) پس علم بلازم یا بالفعل است وآن در هنگامی است که علم بملزوم حاصل شده باشد ویا بالقوه است وآن در هنگام عدم علم بالفعل است بملزوم ودر هرحال بدون حصول صورت انسانیت وقبل از آن ،ضاحکیت برای مابالقوه معلوم است.

(۲) یعنی بمسائل

(۳) یعنی این فرق وامتیاز اثبات ادعای آنها را که گویند علم بلازم منطوی در علم بملزوم است محرز نمی‌کند.

(٤) بحسب قرب وبعد از وجود.

(٥) یعنی‌حلول صورت در ذات او واینکه علم او بالقوه باشد وبنابراین علم اوبموجودات بروجهی که مشائیان گفته‌اند نمی‌باشد.

(٦) «جیم»یعنی ذات او، غیر «باء»بود یعنی غیراز لوازم آن بود که علم بغیرباشد.

(۷) یعنی سلب علم او بقول مشائیان که گفته‌اند علم عبارت از عدم غیبت از ذات مجرد از ماده است.

(۸) یعنی هم علم به جیم باشد وهم علم به «باء» یعنی ذات ولوازم آن.

باشد که آن دورا واجب است[1] [زیرا گفته‌اند عنایت‌علم واجب است به کیفیت نظام وجود].

و اما اگر علم او باشیاء حاصل از اشیاء بود پس باید عنایت وعلم‌دیگری طلب شود که متقدم بر اشیاء بود[2].

پس حق در باب علم خدا همان قاعدهٔ اشراق بود[3].

وآن این است که علم او بذاتش عبارت از این بود که او نور لذاته بود و وعلم او باشیاء [دیگر] باین است که [آن اشیاء بنحو حضور اشراقی] برای او ظاهر باشد[4] اعم از اینکه بنفسه و ذواتشان حاضر بنزد او باشند [مانند اعیان موجودات از مجردات ومادیات وصور ثابتهٔ آنها در پارهٔ از افلاك] و یا به متعلقات آنها[مانند صور حوادث ماضیه ومستقبلهٔ ثابتهٔ در نفوس فلکیه که بنفسه بـرای او ظاهر نمی‌باشند. ولکن به متعلقاتی] که بطور مستمر مواضع شعور مدبرات‌علویه[5] اند برای او ظاهرند.

و علم او باشیاء[6] بنحو اضافت بود[7] [زیرا صرفاً عبارت از ظهور اشیاء بـود

---

(١) یعنی جیم وبارا یعنی علم بملزوم و لازم را وبالاخره چگونه تواند هم علم بـه لازم وملزوم یعنی ذات ولوازم ذات باشد ودرعین حال عنایت به نظام وجود باشد.

(٢) زیرا عنایت‌وعلمی که حاصل‌ازاشیاء است‌چون متأخر از وجود آنها است‌نمی‌تواند عنایت و علم بآنها باشد زیرا حاصل از آنها است.

(٣) که مذهب اهل ذوق وکشف است.

(٤) برسبیل حضور اشراقی.

(٥) آنچه بذاته وبنفسه برای او ظاهر بود مانند اعیان موجودات اعم از مجردات و مادیات وصور ثابتهٔ در فلکیات وآنچه به‌متعلقات آنها ظاهر برای‌او میباشد مانند صور حوادث گذشته وآینده که ثابت در نفوس فلکیه است که بسبب متعلقات خود که هموار مواضع شعور مستمرندظاهرند که نفوس‌فلکیه‌اند که همواره شاعر وآگاهند به صورتهای خود وصور حوادث ماضیه‌وآینده.

(٦) یعنی علم او باشیاء.

(٧) زیرا عبارت ازظهور اشیاء است برای او.

برای او و ظهور چیزی برای چیزی صرف اضافت یکی نسبت بدیگری بود] وعدم حجاب [که درغیر او شرط ابصار است] امری‌است سلبی[۱] [ودرادراك اوشرط نبود زیرا بین او وبین اشیاء حجابی نبود] وآنچه براین امر دلالت دارد که درعلم حق باشیاء همین‌اندازه[یعنی ظهور اشیاء برای او] کافی بود[۲] این است که چون ابصار به مجرد اضافه ظهور چیزی برای بصر با شرط عدم حجاب حاصل میشود پس [در باب ابصار وادراك خدا چون حجابی نیست] صرف اضافهٔ او بهر آنچه ظاهر است برای او عبارت از ابصار وادراك اواست[۳] وتعدد اضافات عقلیه موجب تکثر در ذات اونبود[٤] چنانکه قبلا بیان شد.

واما عنایت [بدان نحوکه مشائیان گفته وثابت کرده‌اند] حاصلی ندارد و اما نظام شگفت‌آور ازوجود لوازم‌ترتیب شگفت‌آور [بین‌مجردات عقلیه][٥] ونسبتهائی است که از لوازم مفارقات واضواء منعکسهٔ آنها است چنانکه گذشت[٦] واین عنایت ازجمله اموری است که [مشائیان] بواسطهٔ آن قواعد اصحاب و پیروان حقایق نوریه‌را که ذوات طلسمات وارباب انواعند باطل میکنند [وگویند علت وجودونظام جسمانی تنها عنایت است] واصولا عنایت بدین معنی که کرده‌اند فی نفسه [و بدون توجه به نتائجی که آنها گرفته‌اند] باطل است[۷].

---

(۱) یعنی عدم حجابی که شرط ابصار است امر سلبی است ودر ادراك حق احتیاجی بآن نیست زیرا چیزی او را از چیزی دیگر حاجب نبود تااینکه نفی حجاب شرط بود چنانکه در ابصار شرط است.

(۲) یعنی همان ظهور اشیاء برای او کافی بود.

(۳) اضافات‌عقلیهٔ که برای او نسبت باشیاء زیادی هست.

(٤) زیرا از تعدد اضافات تکثر در ذات لازم نمی‌آید زیرا همهٔ اینها بیك اضافه باز میگردد وآن اضافهٔ مبدئیت است.

(٥) یعنی عقول مجرده.

(٦) نه‌محصول عنایت.

(۷) زیرا اینان گویند علت نظام جهان جسمانی عنایت است نه‌ارباب طلسمات.

وچون قول[به عنایت] باطل شد[۱] پس متعین است که ترتیب نظام‌وجودی برازخ ناشی از ترتیب انوار محضه و اشراقات متدرجهٔ آنها در نزول علی بود، آن ترتیب علی که در برازخ ممتنع بود[۲].

بدانکه هرگاه درسطحی از سطوح سیاهی وسپیدی جمع‌شوند، سپیدی آن نزدیک‌تر [از سیاهی‌آن] دیده میشود زیرا سپیدی مناسب‌تر به ظاهر است وظاهر مناسب‌تر به نزدیکی[۳]وسیاهی‌دورتر[دیده میشو]چون‌مقابل‌چیزی‌است که درسپیدی گفتیم[٤].

پس در عالم چون انوار محض منزه از بعد مسافت‌اند هرنوری که درمراتب ونظام علل بالاتر باشد از جهت شدت نوریت‌نزدیک‌تر بفرودترین مراتب وجود بود[٥] [که فرمود نحن اقرب الیکم من‌حبل‌الورید].

پس منزه وپاك است آن موجودیکه ابعد و اقرب وارفع وادنی است[٦].

و چون او اقرب است تأثیر او درهر ذاتی وکمالات آن ذات اولی بود از

---

(۱) یعنی قول به‌عنایت واینکه علت نظام آفرینش وترتیب آن عنایت باشد.

(۲) زیرا جسمی نتواند علت جسمی دیگر شود چنانکه بیان شد.

(۳) شبیه‌تر به‌نور است ونور نزدیک‌تر می‌نماید. عبارت متن دشوار وخالی از تعقید نیست.

(٤) یعنی‌دورتر به‌ظاهراست یعنی دورتر از نور است وآنهم دورتر از دید است. وبقول قطب اشبه به خفی است که خفی‌هم اشبه به دوری است. وبنابر این سپیدی همشکل نور است وسیاهی همشکل ظلمت واز این جهت است که تمام الوان در برابر سپیدی معلوم میشود ودر برابر نور.



(٥) بنابر این ذات نورالانوار که در مرتبت بالاترین است از جهت شدت نور انیت نزدیک‌تر به عالم جسمانی است واقرب الاشیاء الینا از جهت شدت ظهورش پس ابعدا نوار اقرب بماست پس ذات واجب هم ابعد است ازما چون در بالاترین مرتبهٔ عقول وانوار است و هم اقرب است از جهت شدت نوریت.

(٦) ذات نورالانوار.

موجودی دیگر ونور خود مغناطیس قرب بود[۱] [مولانا گوید : رو مجرد شو مجرد را ببین].

فصل در قاعدهٔ امکان‌اشرف براساس سنت اشراق

واز جملهٔ قواعد فلسفهٔ اشراق آن بود که هرگاه ممکن اخس موجود بود لازم‌است که ممکن اشرف پیش از آن موجود بود[۲] زیرا هرگاه نورالانوار ازناحیه جهت وحدانی خودمقتضی موجود اخس ظلمانی بود جهتی دیگر که مقتضی موجود اشرف باشد دراو باقی نخواهد ماند[۳].

پس دراین هنگام اگر موجود اشرفی فرض شود[که صادر از واجب‌الوجود نباشد قهراً وجود او]مستدعی جهتی است که آنرا اقتضا کرده باشد وقهراً آن‌جهت بایدچیزی باشداشرف از جهتی که در نورالانوار است[٤] واین امر محال بود.

---

(۱) یعنی ازنورالانوار ، زیرا عقل‌ونفس هراندازه نورانی‌تر بود نزدیک‌ترند مانند نور محسوس از آفتاب زیرا نورالانوار آفتاب عالم عقول است.

(۲) این اصل یکی از اصول مهمی است که مسائلی بسیار برآن استوار است واز فروع آن این است که الواحدالحقیقی لایصدرعنه‌الاالواحد. قطب ص ۳٦۷ .

(۳) زیرا درنورالانوار را یک‌جهت بیش نباشد ودر این‌صورت اگر بدون واسطه علاوه براخس اشرفی هم از و صادر شود لازم آید که از واحد حقیقی دوچیز صادر شود یکی اخس ویکی اشرف واگر بواسطه صادر شود لازم آید که اخس علت اشرف بود ودر هرحال چون موجودات اخس یعنی ممکنات جسمانی وجود دارد بنابر این باید پیش از آنها موجود اشرفی باشد که علت اخس بود وموجودات اشرف انوارطولیه وسپس عرضیه بود.

(٤) یعنی اگر بطور مستقل وبدون واسطه از نورالانوار موجود اخس صادر شود بطور قطع از او موجود اشرف صادر نشود و از اخس هم که معلول است اشرف صادر نشود که موجود دیگری می‌باید باشد که جهت او اشرف از جهت نورالانوار باشد تامنشاء صدور اشرف واخس هم‌دوبود پس‌در معلولات معلولی‌خواهد بود دارای جهت اشرف که از آن جهت اشرف موجود اشرف صادر شده باشد زیرا فرض‌این است که از نورالانوار موجود اخس صادر نشده است و او را بیش از یک جهت نیست.

وپیش از این بروجود انوار مجردهٔ مدبرهٔ درانسان برهان آوردیم ونور قاهر یعنی نوری که بالکل مجرد از ماده است [یعنی عقل] اشرف از مدبر بود[1] و نیز ابعد از علایق ظلمات بود وبنابراین عقل اشرف از مدبر بودو باز بنابراین واجب است که وجود او نخست بود[2] پس باید اعتقاد کرد که در بین نور اقرب وقواهر[3] و مدبرات[4] موجودی بود که در عین ممکن بودن اشرف واکرم است وخارج از عالم اتفاقات است[5].

پس مانعی نیست که آنهارا [یعنی موجودات اشرف‌را] صفاتی بود اکمل و اتم[6] .

وسپس آنها[7] عجایب ترتیب ونظام وجود است که در عالم ظلمات وبرازخ است [و باندازه‌ایست که عقول بشر بدانها محیط نشود]. ونسبت‌هائی که بین انوار شریفه است اشرف از نسبت‌های ظلمانیه است[8] پس واجب است که نسبت های نوریه قبل از نسبت‌های ظلمانیه بود[9].

و پیروان حکمت مشاء خود بوجود عجایب ترتیب درعالم برازخ فلکی و عنصری اعتراف کرده‌اند ولکن عقول‌را در ده عقل منحصر کرده‌اند وبنا برقواعد

---

(۱) یعنی اشرف از نفس بود.

(۲) بنابر قاعدهٔ امکان اشرف.

(۳) یعنی عقول وافلاک.

(٤) یعنی نقوس فلکیه.

(٥) یعنی خارج از عالم عناصر بود.

(٦) یعنی چون کمالات آنها ذاتی است وخارج از عالم اتفاقاتند مانعی نیست که آنها را کمالاتی بود اکمل واتم از موجوداتی که در عالم اتفاقات است.

(۷) یعنی پس از نظام وجودی که در عقول ونفوس است نظام وجود عجیبی در عالم ظلمات است.

(۸) یعنی نسبت‌هائی که از اشراقات وشعاعات وجز آنها در ترتیب نظام وجود انوار است اشرف از نسبت‌هائی است که در نظام وجودی طبیعت جسمانی است.

(۹) بنابر قاعدهٔ امکان اشرف.

آنان واجب است که عالم برازخ اعجب واطرف [طرفه‌تر] ونیکوتر باشد ازلحاظ ترتیب و نیز حکمت درآن‌بیش از حکمت در عالم عقول باشدوالبته این امر درست نیست زیرا عقل صریح حکم می‌کند که حکمت در عالم نور و لطائف ترتیب و عجایب نسبت‌هائی که واقع در عالم انواراست بیش از آن چیزی باشد که واقع در عالم ظلمات است و بلکه عالم ظلمات سایهٔ از عالم انوار بود.

واین امر یعنی وجود انوار قاهره و اینکه مبدع کل نور محض است واینکه ذوات اصنام از جمله انوار قاهره‌اند از اموری است که آنان که در زمرهٔ مجردین اند واز کالبدهای وهیاکل خود منسلخ شده‌اند بارها خودمشاهده کرده‌اند[1].

و سپس بمنظور اثبات آن برای غیر خود طلب برهان کرده‌اند[2].

وهیچ اهل شهود وتجریدی نبود مگر اینکه بدین‌امر اعتراف خواهد کرد، و بیشتر اشارات انبیاء و اساطین حکمت باین امر بود و افلاطون وکسانی که قبل از او بودند مانند سقراط وکسانی که نیز سابق بر او بودند بمانند هرمس و آغاثاذیمون وانباذقلس همگی براین عقیده بودند و بیشتر آنان‌خود تصریح کرده‌اند که آن انوار را درعالم نور بدیده‌اند[3] و همهٔ حکمای فرس و هند برهمین عقیده‌اند و هنگامیکه ترصید یک یاد وشخص در امور فلکی معتبرباشد. چگونه گفتاراساطین حکمت ونبوت برامری که درارصاد روحانی خود مشاهده کرده‌اند معتبر نباشد.

ونویسندهٔ این سطور خود درگذشته شدیداً از طریقهٔ مشائیان درانکارتکثر انوار طولیه وعرضیه دفاع میکرد و بطریقهٔ آنان در حصر عقول عشره میلی مفرط

---

(۱) یعنی برای‌این گروه از اولیاء الهواهل کشف وشهود بالمشاهده والعیان ثابت شده است وخود بدیده‌اند.

(۲) یعنی برای پیروان خود آن پیروانی که اهل‌تجرید ومشاهده نبوده‌اند ومشاهده نکرده‌اند.

(۳) در عبارت مسامحه است یعنی تصریح کرده‌اند که در هنگام انسلاخ کالبد و مکاشفه عالم انوار را مشاهده کرده‌اند.

داشت ومصر بر این امر بود اگر نه این بود که برهان پروردگار خودرا ندیده‌بود[۱] [همچنان در ضلالت وگمراهی بود].

وکسی که باین امر تصدیق نکند[۲] وبرهان‌هم ویرا قانع نکند براوست که ریاضت کشد و در خدمت ارباب مشاهدت درآید باشد که براو خطفهٔ واقع شود که انوار ساطعهٔ عالم جبروت وذوات ملکوتیه وانوار مجرده‌را که کسانی مانند هرمس و افلاطون بدیده‌اند اندریابد ونیز اضواء مینویهٔ که سرچشمهٔ های ـ «خره‌والرأی» است وحکیم زردشت‌از آن،خبر داده‌است وخلسهٔ پادشاه صدیق یعنی کیخسرو مبارك برآن واقع شده است خود آنرا مشاهده کرده اندریابد.

وحکماء فرس همه براین امر متفق‌اند[۳] تا آنجا که برای آب بنزد آنان ـ صاحب صنمی از عالم ملکوت بود که آنرا «خرداد» نامیده‌اند وهمچنین برای‌اشجار که «مرداد» نامیده وبرای نار که اردیبهشت نامیده‌اند [که عقل مدبر نوع نار است][۴].

وآن‌ها همان انواری است که انباذقلس وجزآن بدانها اشارت کرده‌اند[۵] وزنهارگمان مبر که این‌بزرگان که خود صاحب دانش‌وبصیرتند چنین گفته باشند

---

(۱) یعنی اگر برهان‌وراهنمائی خدا نبود به طریقهٔ اشراق،همچنان برمهان عقیدهٔ می‌بودم وهنوز براین بودم که عقول منحصر در ده‌تااست وبانوار متکثرهٔ طولیه وعرضیه معتقد نبودم وبارباب انواع ومثل نوریه نگرویده بودم.

(۲) یعنی به مشاهدات اهل شهود.

(۳) یعنی براین امر که‌برای‌هرنوعی‌از افلاك وکواکب وبسائط عنصریه ومرکبات آن ربی است درعالم نور وآن عقل مجردی است که‌مدبر آن نوع است وحضرت رسول نیز باین امر اشارت کند که ان‌لکل‌شی‌ملکاً حتی‌قال‌ان کل قطرة‌من المطرینزل معهاملك‌وهمهٔ‌حکماءفرس بوجود ارباب انواع اعتقا دارند تاآنجا که برای آب ربی‌ازعالم ملکوت قائلند وبرای اشجار و برای نارو..قطب ص ۳۷۲.

(٤) وآن یعنی اردیبهشت عقلی بود مدبر نوع نار وحافظ آن.

(٥) یعنی همان ارباب انواعی است که انباذ قلس‌و دیگران مانند هرمس،فیثاغورس وغیره بآنها اشاره کرده‌اند.

که مثلا انسانیت را وجودی عقلی بود که صورت کلی انسان بود[۱] وبعینه موجود در کثیرین بود، چگونه ممکن است اینان تجویز کرده باشند که چیزی متعلق بماده نباشد وبعینه موجود درماده بود.

وباز چگونه ممکن است که یک چیز بعینه[۲] موجود در موارد بسیارواشخاص بی‌شمار بود و نیز گمان مبر که اینان چنین داوری کرده باشند که صاحب صنم [ورب‌النوع] انسانی مثلا برای‌خاطر صنمی که مندرج درتحت‌اوست موجودشده باشد [و در حقیقت معلول او باشد] تا اینکه آن صنم قالب آن نور مجرد بود[که رب او است][۳] زیرا اینان[۴] خود از همهٔ حکماء شدیدتر مبالغه می کنند دراینکه موجود عالی برای خاطر موجود سافل موجود نمی‌شود چه آنکه اگر چنین باشد[که عالی که رب‌النوع است‌برای خاطر نوع حاصل شده باشد] بناچار ملتزم باین امر خواهند شد که برای مثال مثالی دیگر بود تابی‌نهایت [یعنی باید ملتزم شوند که برای رب‌النوع که صورت مشخص در قالب است مثال دیگری بود...][۵]

ونیز گمان‌مبر که اینان[۶] براین‌امر داوری کرده باشند که ارباب انواع مرکب‌اند تا آنکه گفته شود که لازمهٔ آن این است که دروقتی از اوقات منحل و

---

(۱) یعنی آن عقل مشخص صورت کلی انسان باشد منظور از عقل یعنی رب‌النوع است که عقلانی است.

(۲) یعنی رب‌النوع که امری است عقلی از جنس مجردات‌ولکن فردی مشخص است.

(۳) زیرا گفته‌اند قالب صورت است ورب‌النوع معنی‌وهریک از ارباب انواع روح‌انواع جسمانیه است وصنم که نوع باشد کالبد است وآن‌فرد عقلی روح‌او.

(٤)یعنی اهل ذوق واشراق.

(٥) تااینکه رب‌النوع قالب برای رب‌النوع دیگر باشد بنابر این که هر ممکنی باید قالب‌برای‌دیگری باشد که معنی‌اواست. بطور کلی گویند هرممکنی موجودقالب‌برای‌چیزی است که معنی او است زیرا صورت بدون معنی درست نیست. وبنابر این لازم آید که برای رب‌النوع که خود صورت است رب‌النوع دیگری باشد که معنی آن باشد وبناچار آن رب‌النوع هم عقل مشخص وصورت است سپس او راهم رب‌النوع دیگر است.

(٦) اهل ذوق واشراق.

تباه گردد[۱]. و بلکه [به عقیده‌آنان] ارباب انواع ذواتی بسیط نوری و پایدار بخود میباشند اگر چه اصنام آنها متصور نبود مگر مرکب واز شرط مثال مماثلت از تمام وجوه نمی‌باشد[۲].

زیرا مشائیان خود پذیرفته‌اند که انسانیت در ذهن مطابق باکثیرین بود[۳] درحالکه انسانیت ذهنی مثال انسانی‌است که در خارج است باینکه ـ انسانیت ذهنی مجرد وانسانیت عینی‌غیر مجرد بود وانسانیت ذهنی‌نه متقدر بود نه متجوهر[۴] برخلاف انسانی که در خارج بود.

پس از شرط مثال مماثلت‌بالکل نبود و نیز[ازاین‌امر که گویند برای هرنوع جسمانی مستقلی رب‌النوعی بود دارای هیأت نورانی وروحانی لازم نمی‌آید که]آنان ملتزم شوند باینکه برای حیوانیت نیز مثالی بود و همچنین مثلا برای صاحب دوپا بودن[۵] و بلکه منظورآنان این است که برای هرچیزی که مستقل بوجود بود مثالی

---

(۱) چون هرمرکبی منحل باجزاء خود شده ومتفرق شود.

(۲) از اینکه رب‌النوع مثال نوع است لازم نمی‌آید که از تمام جهات بانوع خود مماثلت داشته باشد حتی در ترکیب ومادیت وجز آنها.

(۳) در تعریف نوع گفته‌اند مفهومی است موجود در ذهن وکلی ومنطبق برافراد زیاد ومثلا انسانیت ذهنی منطبق است برزید، عمر، بکر وغیره.

(٤) منظور این است که انسانیت ذهنی هم‌مجرداست وهم غیر متقدر است وهم غیر متجو هروحال اینکه انسان‌خارجی هم متقدر است‌وهم مادی وهم متجوهر ومع ذلک انسانیت ذهن مثال انسانیت خارجی است پس مابین مثال وممثل مماثلت از تمام وجوه لازم نیست. البته قائلان به‌مثل افلاطونی چنین نگویند که برای هرچیزی مثالی بود ومثلا برای هرانسانی مثالی بود وبرای هرعضوی وهر صفتی از او نیز مثالی بود وبلکه گویند برای هرنوع جسمانی مستقلی رب‌النوعی است که آن رب‌النوع دارای هیات روحانی نورانی است که هرگاه سایه آن درعالم جسمانی واقع شود سایه آن همان نوع بود باتمام خواص وصفاتش. قطب ص ۳۷۵.

(٥) از این گفتار که گویند برای هرنوعی مثالی‌است ملزم باین امر نمیشوند ویا از این گفتار لازم‌نمی‌آید که مثلا برای حیوانیت‌ویا برای انسان باقید دوپا داشتن هم مثالی باشد. زیرا برای هر نوعی نه برای هر چیزی مثالی بود.

است[1] و امری است از جهان قدس که باوی مناسب بود وبنابراین مثلا برای بوی مشک مثالی نبود وبرای خود مشک مثالی دیگر[1].

وبلکه نور قاهری بود در عالم نور محض وبا هیأت نوری از اشعهٔ عقلی و با هیأتی دیگر از نوع محبت لذت وقهر که چون سایهٔ آن نور قاهر [خاص یا مثال و رب‌النوع آن] دراین عالم افتد [همان سایه] صنم آن [مشک] بود با رایحهٔ خود ویا مثلا شکر بود با طعم خود ویا صورت انسانی بود با اختلاف اعضاء خود با حفظ همان مناسبتی که پیش از این ذکر شد[2].

و در سخنان پیشینیان تجوزات ومجازاتی است [که باید حمل برمقاصد آنان شود که ما گفته وخواهیم گفت][3] ونیز متقدمان از حکما منکر این امر نمی‌باشند که محمولات صرفاً اموری ذهنی است و کلیات موجود درذهن اند[4] ومعنی گفتار آنان[5] که گفته‌اند در عالم عقل انسانی‌بود کلی، یعنی نور قاهری بود که در او شعاعهای گوناگونی بود متناسب [با اصنام دراین عالم] وسایه او در عالم مقادیر عبارت از صورت انسان است[6]. و البته آن نور قاهر کلی است و لکن نه بمعنی آن کلی که مقول برکثیرین است. بلکه باین معنی است که نسبت باعداد مندرج در تحت خود متساوی الفیض بود آن چنان که گویا کلی بود واو اصل انواع بود واین آن کلی نیست که نفس تصور معنی آن مانع از وقوع شرکت بین کثیرین نباشد.

---

(۱) مانند جواهر.

(۲) یعنی مناسبتی که در انوار مجرده موجود است و مقتضی صورت این عالم است.

(۳) یعنی درکلمات حکماء بزرگ قبل از ارسطو وجز آنها مجازاتی است که باید حمل برآن معنائی شود که ما گفتیم نه‌آنچه مشائیان گویند.

(٤) نه‌در خارج زیرا اگر در خارج موجود باشند باید مشخص به‌هویتی باشند ودر این صورت مقول برکثیرین نشوند. قطب ص ۳۷٦.

(٥) یعنی متقدمان از حکماء.

(٦) پس معنی گفتار آنان‌این است که نور قاهری بود چنین وچنان که هرگاه سایه آن در عالم مقادیر افتد صورت انسانیت بود.

زیرا آنان[۱] خود گفته‌اند [ومعترفند که برای آن نور قاهری که رب‌النوع است] ذاتی بود متخصص[۲] واو عالم بذات خود بود و با این توصیف چگونه‌میتواند یک معنی عامی باشد[۳].

و همین‌طور هرگاه درافلاك، کرهٔ‌را کلی و کرهٔ دیگررا جزئی نامند منظورآنان کلی مشهور در علم منطق نبود وبنابراین دراین موردهم همین‌طور فهم کن[٤].

واماآنچه پارهٔ از مردم درباب اثبات مثل حجت آورده و گفته‌اند که ـ «انسانیت ازآن جهت که انسانیت» بود کثیرو متکثر نبود و بنابراین واحد بـود [والا لازم آید که شخص واحد انسان نباشد] سخنی نادرست بود زیرا انسانیت از آن جهت که انسانیت است نه مقتضی وحدت بودنه کثرت و بلکه مقول[ومحمول] بر هردو بود[٥] واگر از شرایط مفهوم‌انسانیت وحدت باشد لازم‌آید که مقول بـر ـ کثیرین نشود وچنین نیست که هرگاه انسانیت مقتضی کثرت نباشد لااقتضاء کثرت آن بعینه عبارت از اقتضای وحدت آن بود[تا اینکه لازم آید که واحد بود]وچنین نیست که اگرانسانیت مقتضی کثرت نباشد لااقتضای کثرت مقتضی‌وحدت باشد و بلکه نقیض کثرت لا کثرت بود نه وحدت‌وعدم اقتضای کثرت عبارت‌ازاقتضاء‌لا کثرت نبود[٦] ونقیض اقتضای کثرت عبارت‌از لااقتضای کثرت بود ودراین‌صورت‌جایز است است که بالااقتضای وحدت‌هم صادق بود[۷] [پس مقتضی کثرت بود نه وحدت].

---

(۱) یعنی متقدمان که اساس کلام از آنها است.

(۲) یعنی آن نور قاهر ویارب النوع داری ذاتی مشخص ومتخصص است.

(۳) بطوریکه مانع از وقوع شرکت نباشد.

(٤) یعنی در مورد رب‌النوع ویارب الصنم‌هم همین معنی‌را بدان که منظور آنان کلی مشهور در منطق نیست همچنانکه در هیأت‌نیست وبنابر این منظور از کرهٔ کلی و جزئی چیز دیگری است مثلا کرهٔ کلی که گویند یعنی کرهٔ که مشتمل برچند کره است که‌در هریك هم کوا کبی هست.

(٥) یعنی هم برواحد وهم بر کثیر.

(٦) زیرا نقیض اقتضای‌چیزی عبارت‌ازلااقتضای آن چیز می‌باشد نه‌اقتضای‌عدم‌آن‌چیز.

(۷) نه اقتضای لا کثرت که عبارت از وحدت بود تااینکه ممنوع باشد صدق آن بالا اقتضای وحدت که مستلزم وحدت باشد.

وآنگهی برفرض تسلیم منتج نخواهدبود [که انسانیت واحده موجود درخارج باشد] زیرا آن[۱] انسانیت واحدهٔ که مقول بر کل است[۲] موجود درذهن بود ودر حمل بر اشخاص خارجی نیازی به صورتی دیگر ندارد[۳].

و آنچه دراثبات مدعای آنان گفته شده است که: اشخاص تباه میشوند و نوع همچنان باقی خواهد ماند موجب نمی‌شود که آن نوع باقی امری کلی بسود قائم بذات خود[۴].

و بلکه خصم‌را رسد که گویدآن‌امر باقی عبارت از صورتی بودبنزد عقل و در مبادی نوریه[۵] و البته امثال اینگونه براهین اقناعی است[۶] [نه حقیقی و واقعی و خطابی است].

و اعتقاد افلاطون و ارباب مشاهدات دراین باب براینگونه اقناعیات نیست و بلکه برامر دیگری بود[۷].

افلاطون گوید: من شخصاً در هنگام تجرد [از کالبد خود] افلاك نورانی را بدیدم[۸] واین افلاك نورانی که افلاطون گوید بعینه همان آسمانهای بالائی است

(۱) یعنی برفرض که این دلیل پذیرفته شود.
(۲) یعنی مقول بر کثیرین است.
(۳) یعنی غیراز صورت منطبعهٔ در ذهن تااینکه آن صورت دیگر امری خارجی و قائم بخود باشد که مثل باشد.
(٤) اساس این کلام این است که اشخاص هرنوعی تباه میشوند ونوع باقی است پس کلی است پس انواع با کلیت خود باقی میمانند. واز این مطلب لازم نمی‌آید که آن امر باقی که کلی است قائم بذات خود باشد زیرا ممکن است قائم بغیر باشد وباقی هم باشد.
(٥) نه‌صورت قائم بذات خود.
(٦) ودر حقیقت برهان نیست.
(۷) یعنی بر کشف وشهود وسپس برهان والبته اهل کشف وشهود نیازی ببرهان ندارند نهایت برای اثبات آن برای پیروان خود متوسل به برهان میشوند.
(۸) یعنی عقولی را دیدم که افلاک را منورکرده بود ویا عقولی را دیدم که بعضی از لحاظ شدت نورانیت محیط بربعضی بود مانند افلاك وگرنه افلاك بدان سان نورانی نبود در هرحال درعبارت تسامح است.

که پارهٔ از مردم در قیامت خود مشاهده میکنند[1] که فرمود «یوم تبدل الارض غیرالارض والسموات وبرزوالله الواحدالقهار».

واز جمله چیزهائی که دلالت براین می‌کند که آنان[2] معتقدبوده‌اند که مبدع کل وهمچنین عالم عقل[3] نوراست گفتار صریح افلاطون واصحاب اوست که «نور محض عبارت از عالم عقل بود».

و وی از خود حکایت کند که در پارهٔ از حالات خود حالی برای او حاصل می‌شود که خودرا خلع بدن کرده مجرد از هیولی[4] میشود ودر ذات خود همه‌نور و بهاء بیند وسپس ارتقاء میابد تا بعلت اولای الهی که محیط به کل است متصل می‌شود. وبه حالتی‌درمیآید که گویادر ذات‌علت‌اولی نهاده شده است وباو درآویخته است ونور عظیم‌را در موضع شاهق الهی می‌بیند این است مختصری از حکایت افلاطون در بارهٔ خود تاآنجا که گوید:

آن نور، فکر واندیشه مرا از من محجوب گرداند[5].

و شارع عرب وعجم چنین گفته است[6] که« ان‌لله سبع وسبیعن حجاباً من‌نور، لوکشفت عن وجهه‌لاحترقت بسبحات وجهه مادرك بصره»[7] ونیز باو وحی فرمود که[8] «الله‌نورالسموات والارض»[9] ونیز حضرت رسول فرمودند« ان‌العرش‌من‌نوری»

---

(۱) چنانکه در قرآن بدان اشاره شده است.

(۲) یعنی حکمای اقدم.

(۳) یعنی هم مبدع کل نوراست وهم عالم عقول.

(٤) یعنی جسم خود را رها میکند ومجرد میشود.

(٥)اصل این حکایت را در پاره ازکتب ارسطو بنام ارسطو نقل کرده‌اند لکن قطب گوید این حکایت باید از افلاطون باشد وبطوریکه‌قطب گوید در تلویحات نیز این حکایت را شهاب‌الدین آورده است. قطب ص۳۷۸.

(٦) منظور حضرت رسول اکرم است.

(۷) برای خدا هفتاد حجاب از نور بود که هرگاه آن حجابها از روی وی برگرفته شود تجلیات ازلیهٔ وجه وی هرچه بدیدش آید بسوزد.

(۸) یعنی به حضرت رسول.

(۹) خداوند نور آسمانها وزمین بود.

واز جمله ادعیهٔ نبویه که ضبط شده است این است «یا نورالنور قداستنار - بنورك اهل‌السموات واستضاء بنورك اهل‌الارض، یا نورکل نور، خامد بنورك کل نور»[۱].

و از جمله دعاهائی ماثوره این است « أسألک بنور وجهک‌الذی ملاء ارکان عرشک»[۲].

و من اینگونه چیزهارا نه بدان آورم که برهان باشد وبلکه تا بدان تنبهی کرده باشم وگرنه شواهد وبرهان برآنچه گفتم از کتب آسمانی وسخنان حکمای اقدم بی شمار است.

قاعده در جواز صدور بسیط از مرکب

از نور قاهر روا بود که باعتبار اشعهٔ که دراوست [یعنی اشعهٔ که فائض از نورالانوار است] امری صادر شود[۳] که مماثل‌باآن[قاهر] نبود بلکه آن گونه چیزی صادر شود که از پارهٔ از اعلین [یعنی قواهر طولیه] صادر میشود[۴] [یعنی چه بسا از قاهرات طبقهٔ طولیه امری که مربوط به‌آن طبقه باشد صادرنمی‌شود و بلکه امری صادر میشود که مربوط به طبقهٔ عرضیه است] واین امور باعتبار وجود انوارکثیرهٔ شعاعیهٔ که دراوست صادر میشود پس این انوار بمنزلهٔ جزءالعلة خواهد شد[زیرا

---

(۱) یانورالانوار همهٔ موجودات آسمانی بنور تومنور شده‌اند وکسب نورکرده‌اند و همهٔ اهل زمین از ضوء توروشن شده‌اند ای نور هرنوری، هرنوری در جهان بنور تو خاموش ماید یعنی در برابر نور تو.

(۲) بار خدایا از تو استغاثت ومسألت میکنم بحق نور روی تو آن نوری که ارکان عرش تورا پر کرده است.

(۳) یعنی‌از اشعهٔ که از ناحیه نورالانوار در نور قاهر یعنی عقل‌حاصل شده است امری پدید آید که مماثل بامنشأ صدور خود یعنی نورقاهر نباشد.

(٤) یعنی امری بوجود آید که مثل امری بود که از عقول طولیه صادر میشود یعنی مانند انوار عرضه بود وبالاخره مراد او این است که از نور قاهر ممکن است انوار طبقهٔ عرضیه صادر شود واز طبقهٔ طولیه تجاوزکند نه آنطورکه ارسطوگوید که مراتب وجود را در طبقهٔ طولیه عقول متوقف کرده است.

دراین صورت مجموع مرکب از ذات واشعهٔ که در آنها است علت خواهد بود] پس از آن مجموع مرکب معلولی صادر میشود مخالف بااو [دربساطت و ترکیب واین همان امری است که میخواهد ثابت کند که از نور قاهر روا بود که باعتبار اشعهٔ که در اوست امری صادر شود که مماثل باا و نبود][1].

سپس آن معلول ازیک طرف از اشعهٔ که علت او نور پذیرفته است نوری می‌پذیرد واز طرفی دیگر از ناحیهٔ علت خود شعاع وی فزون میشود[2] وبدین ترتیب اختلافات بسیاری در قواهر حاصل میشود[3] وبنابراین هم جایز بود که از مجموع چند امر چیزی حاصل شود بجز آن چیزی که ازیکان یکان آنها حاصل می گردد. وهم جایز بود که امری بسیط از اشیاء مختلف حاصل شود[4].

---

(۱) یعنی مخالف باآن بود در بساطت وترکیب زیرا این امر علتی خواهد بود مرکب از ذات قاهر اعلای طولی وانوار شعاعی که در اوست ومعلول آن بسیط بود ودر طبقهٔ اسفل و عرض زیرا تمام موجودات طبقهٔ عرضیه بسائطاند واز علل مرکبهٔ که مرکب از ذات واشعهٔ طبقهٔ طولیه‌اند بوجود آمده‌اند، البته طبقهٔ طولیه بحسب ذات بسیط‌اندوباعتبارات دیگر مرکب‌اند وهمین نور بسیطی که از انوار طولیه صادر میشودخود بدان‌جهت که اشعه قبول میکند باز مرکب میشود واز ونیز بسیطی دیگر صادر میشود که در او اعتباراتی قهری پدید میاید و مرکب‌میشود وازونیزامری دیگر مرکب صادر میشود تابمرتبهٔرسد که‌بسیار ضعیف شود ودیگر مقتضی‌صدور چیزی نشود.

(۲) وبدین ترتیب از مجموع آن دوکه مخالف بامجموع اول است معلول دیگر مخالف باعلت خود پدید آید.

(۳) نه در حقایق آنها بلکه در اموری که خارج از حقیقت آنها است زیرا قبلا روشن شد که همهٔ انواردر نوریت یک حقیت‌اند واختلاف در آنها به‌کمال ونقص وشدت وضعف بود ونوع اختلاف در آنها مانند اختلاف اشخاص یک نوع است که در عوارض بود. قطب ص ۳۸۲.

(٤) یعنی از اشیائی چندکه در عوارض وامور خارج از ذات مختلف باشند وبنابر این جایز است که‌از بعضی از قواهر اعلین باعتبار ذاتشان واشعهٔ که در آنها است نوری مجرد و یاجوهری بسیط جسمانی صادر شود.

قاعده در بیان اقسام ارباب‌انواع[1]

وبعضی از قواهر نازله نزدیک به نفوس‌اند[2] وهمانطورکه پارهٔ از نفوس در تصرف درکالبد نیاز بوساطت روح نفسانی دارند و پارهٔ دیگر از جهت شدت نقصان حتی بآن‌هم نیازی ندارند[3] مانند نفوس نباتی[وهمانطورکه]پارهٔ از معادن نزدیک به هیئت نباتند مانند مرجان و پارهٔ از نباتات نزدیک به حیوانند مانند خرما و پارهٔ از حیوانات از لحاظ‌کمال قوت باطنی وجزآن نزدیک بانسانند مانند میمون وغیره. بنابراین مرتبهٔ نازل از هرطبقهٔ عالی نزدیک به مرحلهٔ نخستین‌طبقهٔ سافله بود وطرف عالی طبقهٔ سافله در تمام موجودات آن‌چنان است‌که نزدیک ـ بمرحلهٔ نخستین طبقهٔ عالی خود بود وبراین اصل است‌که پارهٔ از انوار متصرفهٔ انسانی آن‌چنان است‌که گویا عقل بود[4] وپارهٔ از آنها در مرتبهٔ نزول آن چنانند که گویا نفس بعضی از حیوانات بود.

و نیزبرهمین اساس است که پارهٔ ازقواهرنازله[5] (عقول) آن‌چنانند که گویا نور متصرفند[6] و شایسته و مستحق نبود که فرودتر ازو نور مجرد دیگری بود که او متصرف درآن

---

(۱) در بیان این است‌که بین ارباب‌اصنام (بعضی از آنها) وبین اصنام،نور متصرفی واسطه میشود وبین بعضی دیگر بااصنام آنها نور متصرفی واسطه نیست.

(۲) یعنی بعضی از عقول سافله چنانکه‌گفته شدکه انوار عقلیه در مرتبهٔ نزول ضعیف میشوند ودر مرتبه صعود شدید میشوند ودر مرتبه نزول بآنجا رسندکه بعضی از شدت ضعف در افق نفس قرار میگیرندکه‌گویا نفس ناطقه‌اند وبالاخره بآنجا رسندکه انوارعا رضه شوند وقائم بذات‌خود نباشند.

(۳) اول مانند نفس حیوانی دوم مانند نفس نباتی‌که احتیاجی بتوسط ندارد ازلحاظ شدت نقص‌که در آن بود.

(٤) یعنی آن چنان در مرتبهٔ عالی است‌که گویااز طبقهٔ عقول است مانند نفوس کاملان از انبیا واولیاء وحکماء. قطب ص ٤٨٤.

(٥) یعنی عقول سافله.

(٦) یعنی نفس متصرف درصنمی بود که متعلق‌باو است نه‌نور قاهر ازکثرت نزول.

بود[۱] از جهت نقصی که درجواهر اوست[۲]. وگرچه در مراتب سافل انوار قاهره ، جهات اشراقات متضاعف میشودجز اینکهآن ضعفی که درجوهریتآنها بسبب نزول و تنزل حاصل میشود، بواسطهٔ نور مستعار [ومستفاد]جبران نخواهد شد[۳] خصوصاً که آن نور[یکه براو اشراقات تابش کند] از جمله عوالی باشد[٤].

پس انوار قاهرهٔ که موجب وجود عناصراند تنها عنایتی به عناصر دارند[٥] باین‌معنی که بین آن انوار وبین صنم آنها واسطهٔ دیگر از قبیل نور متصرف نبود و این امر یکی از جهت نقص و قصور آنها است [کهموجب محرومیت آنها است] از افادهٔ نور مجرد متصرف[٦] و دیگر از جهت عدم استعداد صنم آنها است وهمین‌طور است حکم غیر عناصر یعنی مرکبات جمادی[۷].

---

(۱) یعنی آخرین مرتبهٔ نازل انوار همان بودکه نفس متصرفدر صنم است ودیگر فرودتر از او نوری دیگر نیست از جهت نقصی که در جوهر او است.

(۲) جملهٔ از جهت‌نقصی کهدر جوهر اوست نتیجه ماقبل است یعنی از جملهٔ « همانطور که پارهٔ از نفوس در تصرف احتیاج به توسط روح‌نفسانی دارند وبعضی از شدت نقص احتیاجی بآنهم ندارند. وقواهر نازله چنین وچنان...» پس‌جملهٔ از جهت نقصی کهدر جوهر اوست‌به همهٔ مراتب برمیگردد. قطب ص ۳۸٤.

(۳) مثل اینکه کسی گوید ممکن است ضعف نزولی آنها بواسطه نوری که از ناحیهٔ اشراقات طولی بآنها میرسد جبران بشود.

(٤) یعنی خصوصاً اینکه آن نور نازل که براو اشراق متواتر میشود از جملهٔ انوار عالیه باشدکه ضعف او قابل جبران بواسطه انوار نازلهٔ عرضیه واشعات عارضه نبود.

(٥) یعنی بواسطهٔ متوسطی دیگر متصرف در عناصر نبوند در حقیقت تنها از توجه و عنایت آنها عناصر موجود و پایدارند واگرچه متصرف در عناصر نمی‌باشند بواسطهٔ متصرف دیگر یعنی تنها به عناصر عنایت دارند نه آنکه متصرف در عناصر باشند بواسطهٔ متصرف دیگری یعنی واسطهٔ دیگر درکار نیست.

(٦) یعنی این امر یکی از ناحیهٔ قصور ونقص آن انوار استکه نور متصرف دیگری را نتوانند در آن اصنام افاده‌کنندکه واسطه باشد ودیگر عدم استعداد صنم استاز قبول نور متصرف‌واسطه،زیراقبول کردن‌نور متصرف‌نیاز بمزاج دارد وآنهم متوقف‌برعناصروجمادات مرکبه است. قطب ص ۳۸٥.

(۷) یعنی مانند عناصرند.

فصل در بیان عدم تناهی آثار عقول و تناهی آثار نفوس

البته گمان مبرکه انوار مجرده‌را اعم از قواهر ومدبرات مقداری باشد[۱] زیرا همچنانکه بیان شد هرامر متقدری برزخی بود[وهر امری برزخی] ذات خودرا ـ ادراك نمی‌کند[۲] وبلکه انوار مجرده عبارت از انواری بسیطاندکه بوجهی ازوجوه درآنها ترکیب نبود و همهٔ آنها در حقیقت نوریه یکسان ومشترك‌اند همچنانکه بدانستی و تفاوت بین آنها به‌کمال ونقص بود ونقص در حقیقت نوریه بآنجا رسد که قائم بنفس خود نبود[۳] وبلکه هیأتی بوددر غیر خود[۴] وتشنیع مشائیان کـه گویند[۵]: نور در اینجا [درعالم اجسام] کیفیت وعرض بود[۶] وبنا براین چگونه‌میتواند قائم بنفس خود بود وهرگاه نوری از انوار بی‌نیاز از محل بود همهٔ انوار نیز بایـد بی‌نیاز از محل باشند اصل واساسی ندارد[۷].

زیرا بی‌نیازی پارهٔ از انوار از محل ازجهت کمال او بود وکمال او بسبب جوهریت او بود وغایت نقص نور بسبب عرضیت او واضافت او به محل بود.

واز نقصان امری، نقصان[۸] چیزی دیگرکه باآن ازوجهی مشارك بود لازم نمی‌آید[۹] ودراین هنگام باید گفت که تفاوت بین‌مشارکات گاهی بمقدار بودوگاهی

---

(۱) یعنی دارای مقدار نمی‌باشند.

(۲) زیرا شرط ادراك خود را تجرد از ماده است.

(۳) بیان شد که‌انوار مجرده در مرتبهٔ‌نزول بآنجارسند که‌قائم‌به‌نفس‌خودنباشند وبلکه متصرف درکالبد ومتعلق به ابدان وماده باشند.

(٤) مانند انوار عارضه.

(٥) طائفهٔ از مشائیان.

(٦) یعنی‌انوارموجود درعالم‌اجسام‌عرضندوقائم‌به‌محل مانند انوار ستارگان‌وجز آنها.

(۷) یعنی تشنیع آنان بی‌اصل واساس است.

(۸) مانند نورعارض ازجهت عرضیت او.

(۹) آن چیزدیگر مانند انوار قواهر طولیه زیرا تنها وجه مشارك بین انوار مجردهٔ قائم بذات خود وانوارعرضی قائم بمحل نور بودن‌است لکن یکی کمال جوهری دارد وآن دگر ناقص بود ونقصان جوهری دارد.

به عدد[۱] وگاهی دیگر بشدت وکمال[۲] وچون در نورمصباحی مقدار واندازهٔ آن چیزی که حامل نورآن بود[۳] کوچکتر بود از اندازهٔآن چیزی که حامل شعاع آن بود[٤] و حتی گاهی حوامل شعاع از لحاظ تعداد وعدد بیش از حامل نور بود[٥] . بنابراین موجبیت نور مصباحی نسبت به حصول شعاع بهر نحوکه فرض شود ثابت بود[٦] وتفاوت نوریت[بین علت ومعلول مذکور] نبود مگر بواسطه اشدیت وکمال[۷] [زیرا نور مصباح شدیدتر از اشعه‌های واقع بر دیوار است] . پس شدت وکمال نورالانوار نامتناهی بود وهیچ چیز براو از راه احاطت،تسلط نیابد[۸] .

و احتجاب او از ما ،هم بسبب کمال نور اوبود وهم بسبب ضعف قوای ما بود، نه بواسطهٔ خفاء وپوشیده بودن وی ، وشدت نورانیت او بحدی و مرزی متعین ومتخصص نمی‌شود تاتوهم این معنی ممکن باشد که ورای او نوری دیگر بود و در نتیجه برای او حدی و تخصصی بود که مستدعی مخصص و قاهری دیگر بود[۹] برای او.

---

(۱) هرگاه اشتراک در جسمیت باشد تفاوت بمقداراست‌واگر اشتراک در نوع بود تفاوت بعدد است .

(۲) موقعی که‌اشتراک در حقیقت بود وافرادآن بالذات مختلف‌باشند نه‌به فصول و وعوارض مانند اشتراک در حقیقت نوریه ومقدار چنانکه بیان شدکه اختلاف در مقدار بزرگ وکوچک هم بازگشت به نقص وکمال کند.

(۳) یعنی فتیله وبلکه شکل صنوبری.

(٤) یعنی دیواری که شعاع برآن می‌تابد وسقف وکف اطاق که بیش از حامل نورند یعنی زیادتراز فتیله‌اند.

(٥)مانند دیوار، سقف، کف..

(٦) اعم از اینکه موجب اشعهٔ متعدده،شعله صنوبری چراغ بود یاعقل فیاض که از جهت استعداد دیوارها بامقابله با آن ازعقل فیاض قبول اشعه کند.

(۷) قهراً نور چراغ اشد واکمل از شعاع دیوار بود نه آنکه بزرگتر باشد تاتفاوت بمقدار بود .

(۸) هریک از انوار مجرده از راه احاطت براو سلطه نیابد.

(۹) که در نتیجه امری دیگر بود که‌اورادرآن‌حد نگهدارد زیرا این امر محال بود .

و بلکه نورالانوار بسبب نور خود قاهر بر همهٔ چیزها بود، پس علم او - عبارت از نوریت او بود وقدرت او نیز بنوریت او بود وقهر اونسبت به‌اشیاء وفاعلیت او از خاصیت نور بود [که‌عبارت‌از افاضهٔ شعاع وتنویر از ناحیهٔ او بود] ولکن‌اشعهٔ و نور انوار قواهر مقربین[۱] متناهی بود آن گاه که منظور از تناهی دراینجا این بود که ورای او نوری دیگر اتم ازو بود واو غیر متناهی بود واگر منظور این باشد که از شأن‌آنها این بود که آثار نامتناهی از آنها صادر شود. آنها نیز نامتناهی میباشند[۲]. و ما بزودی بر دوام برازخ فلکیه وحرکات دوریهٔ آنها برهان آوریم وثابت کنیم که اینگونه حرکات از لحاظ عدد نامتناهیند[۳] والبته آثار نورمدبررا نهایت واجب است[۴] زیرا هرگاه آثار انوار مدبره ازلحاظ قوت بی‌پایان باشد توقفی در علائق ظلمات متناهیةالذوات وجواذب قوی وشوق طبیعی آنها حاصل نمی‌شود.[۵]

پس اگر نفس غیر متناهی‌القوة باشد لازم آید که شواغل برزخیه آنها را [از افق نوری که نسبتی با اجسام ندارد] بخود جذب نکنند[۶].

پس این حرکات دائمی که ناشی از انوار متصرفهٔ فلکیه بود [ازاین‌جهت نیست که قوتهای نفوس‌آنها نامتناهی است بلکه دوام آنها] بمدد انوار قاهره بود[۷].

---

(۱) انوار طولیه وعرضیهٔ دیگر بجز نورالانوار.

(۲) یعنی در این فرض انوار قاهرهٔ دیگر نیز نامتناهیند. قطب ص ۳۸۸.

(۳) والبته آثار وحرکات افلاک که نامتناهی است ناشی از آثار قواهر است پس قهراً آثار عقول نیز نامتناهی است.

(٤) یعنی آثار نفوس فلکیه ویا انسانیه باید متناهی‌باشد.

(٥) یعنی میدانیم که ظلمات یعنی اجسام متناهی میباشند وقوی وجواذب وشوق طبیعی آنها نیز متناهی است واگر فرض شود که آثار انوار مدبره نامتناهی باشد لازم آید که اجسام وقوای اجسام که ناشی از نفس مدبر فلک است نامتناهی باشد واین خلاف فرض است.

(٦) یعنی از افق نوری شواغل برزخی را خود جذب نکند زیرا بااین فرض مناسبتی بین انوار واجسام خسیسه نباشد پس‌تناسبی لازم است وآن متناهی بودن آثار نفوس وشواغل برزخیه است .

(٧) یعنی دوام آن به‌کمک انوار قاهره‌است که دارای قوت غیر متناهی است.

که اورا قوت نامتناهی بود وآن کمال نوریت اوبود[۱] وچون چنین بود[۲] پس نور ـ الانوار وراء مالایتناهی بود بمقدار مالایتناهی.

ودر نامتناهی چنانکه بیان شدگاه باشد که تفاوت راه یابد[۳] وهریک از انوار مدبرهٔ که واقع در برازخ فلکیه است نورقاهری که صاحب صنم اواست[بسبب شوق ، عشق، نور و سرور] مدد دهد[٤] وآن نور قاهر[٥] همچنان مدد جدیدی از نورالانوار بر نگیرد[٦] همچنانکه برهان آوردیم که در عالم انوار تجددی تصور نمی‌شود.

[باینکه مثلا برای‌آنها چیزی حاصل شود که فاقدند و بلکه فیض که هم از نورالانوار و هم از بعضی بربعضی واقع میشود دائم و مستمروبریک وتیره است] بدانکه تضاعف اشراقات[۷] ونسبت آنها لابد منه بود[۸] ومن مدعی نشوم ونگویم که همهٔ نسبتها در آنچه گفتم محصور بود و بلکه در عالم عقل‌وصقع ربوبی عجایبی بود که خرد آدمی مادام که متصرف در ظلمات‌است بدانها احاطت نیابد[۹] وهرامر شگفتی که دراین جهان فرض شود لطیف‌تر و شگفت‌تر آن در عالم عقل بـــود . از جمله دلائل براینکه آنچه در عالم عقل است شگفت‌تر است تا آنچه دراین‌عالم است آنکه:ما با خرد خود این مقدار از آن[کیفیات افعال نورالانوار وتدبیرات او]

---

(۱) یعنی قوت نامتناهی او کمال نوریت اوست.
(۲) یعنی چون قوت انوار قاهره نامتناهی بود.
(۳) دفع توهم است از اینکه کسی گوید چگونه ممکن است که نورالانوار فوق نامتناهی باشد جواب میدهد که همانطور که قبلا بیان کردیم در پارهٔ موارد درنامتناهی بودن هم تفاوت مراتب وجود دارد.
(٤) هرنور مدبر فلکی از رب‌النوع خود که نور قاهر است مدد گیرد.
(٥) که صاحب صنم او است.
(٦) یعنی مددی برسبیل تجدد وحدوث‌از نورالانوار نگیرد زیرا بیان شد که در عالم انوار تجدد وتغیر متصور نباشد.
(۷) اشراقات عقول.
(۸) یعنی در سلسلهٔ آفرینش وجود اشراقات ونسب آنها ضروری است.
(۹) مگر آنگاه که خلع تن وظلمات وعلائق جسمانی کند.

را اندر یابیم[۱] واگر در آن عالم نیز تنها همین مقداری که ما با خرد خود ادراك می کنیم باشد لازم آید که در عین‌حال ودرآن حالی که ما گرفتار ظلمات هستیم از راه قیاسات واستنباطات‌خود بتدبیر نورالانوار راه‌یافته‌باشیم واحاطت کلی یابیم واین امرمحال بود وبدانکه وجود مادر عالم ظلمات مانع بود از مشاهد ورؤیت عجایب آن‌عالم،آنچه ما اندر یابیم نمونهٔ بود ازآنچه در خزائن غیب بود..

بدانکه چون متصور نبود که باوجود قهاریت نوری بمانند نور آفتاب، انوار ناقصهٔ دیگر بمانند انوار کواکب در تابش گاه آن نور قاهر تأثیر مستقلی در تابش خود داشته باشد وآن نورتام [که درمثل نور آفتاب است] در آن تأثیر بر نورناقص غلبه نیابد [یعنی نه متصور بود که انوارکواکب در جنب آفتاب تأثیر مستقل داشته باشند ونه متصور بود که مقهور قاهریت او نشوند][۲] پس نورالانوار از جهت نامتناهی بودنش فاعل وغالب بر هر واسطهٔبود[۳] وهرآنچه از وسائط حاصل میشود فعل او بود واو قائم و قاهر برهر فیضی بود[٤] پس خلاق مطلق او است با واسطه وبدون واسطه . و درعالم شأنی نیست که ازو نبود نهایت آنکه گاه باشد که در نسبت فعل به غیر او تسامح میشود [ومجازاً به غیر نسبت داده میشود] .

---

(۱) یعنی مقداری از چگونگی فعل نورالانوار وتدبیر متقن آنرا با افکار خود ادراك میکنیم . واگر عجایب عالم بالا وانوار همین هاباشند که مادریافته‌ایم لازم آید که باوجودی که در قید ظلمات وتعلقات ماده هستیم به تدبیرات نورالانوار وافعال‌وکارها وصفات وبالاخره امور ماوراء طبیعت بالکل عالم شده باشیم...

(۲) یعنی متصور نباشد که‌نورتام‌یعنی نور آفتاب برانوار ستارگان که ناقص‌اند غلبه نیابد در تأثیر.

(۳) قاهر همهٔ انوار وایجاد کننده آنها باشد. یعنی باهر واسطهٔ که فرض شود باز او غالب وقاهر بود.

(٤) مقوم وموجد هر فیض بود.

مقالت سوم

در کیفیت فعل نورالانوار وانوار قاهره وتتمهٔ سخن در حرکات علوی و در آن چند فصل است.

فصل در بیان اینکه فعل انوار ازلی است.

از نورالانوار وانوار قاهرهٔ دیگر چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحلهٔ وجود صادر نشده باشد صادر نمی‌شود [یعنی افلاك و نفوس فلکیه و کلیات عناصر و لوازم آنها همه صادر شده‌اند وآنچه در طول دهر صادر میشود مستند به حرکات آنها است که عبارت از حوادث واتفاقات باشد].

مگر بر آن نحو که بعداً بیان کنیم[1] زیرا هرآنچه وجودش متوقف نبودجز برچیزی که واجب بالذات بود[2] هر گاه آن ذات موجود شود ، واجب است که آن چیز نیز موجود شود[3].

وگرنه دوصورت خواهد داشت یکی آنکه برای او وجودی متصور نباشد[4] و

---

(۱) منظور این است که ازنورالانوار وانوار قاهره در نخستین مرحله اموری صادره شده است وپس از آنکه در نخستین مرحله اموری که انوار طولیه وعرضیه باشد صادر شده است دیگر چیزی از آنها صادر نمی‌شود مگر بآن نحوکه ذکر میشود یعنی از افلاك ونفوس فلکیه بواسطهٔ حرکت دائمه صادر میشود نه از نورالانوار وانوار قاهره ودر فصل سوم از مقالت چهارم میگوید که از پاره از آنها اشیائی حاصل میشود نه‌از ذات انوار قاهره بلکه از جهت استعداد متجددی که دارند بسبب تجدد حرکات دائمه زیرا ممکن است فاعل تام باشد لکن فعلش متوقف باشد براستعداد قابل. قطب‌ص ۳۹۱.

وبالاخره مراد این‌است که‌تأثیرآنها ازلی استوبعد از اینکه مؤثر بوده‌اند واثر خود را کرده‌اند دیگر تأثیر جدید نمی کنند یعنی اثر وجودی‌آنها معطل نشود.

(۲) مانند عالم که وجودش بجز برذات واجب برچیزی دیگر متوقف نیست.

(۳) مسامحه در تعبیر است یعنی هر گاه ذات واجب الوجود موجود بود عالم نیز موجود بود باتمام آثار وعوارض چون واجب بالذات ازلی است، عالم ومافیها نیز ازلی بود.

(٤) در صورتیکه متوقف علیه یعنی ذات واجب ممتنع باشد وجودش.

دیگر آنکه وجودش متوقف برغیر اوبود[1] ولازم آید که آنچیز که متوقف علیه‌فرض شد متوقف علیه نباشد[2] [پس عالم هستی کلاوطراً بحکم عدم جواز تخلف معلول از علت بلاواسطه از ذات‌واجب صادر شده است]. درحال که فرض این است که اومتوقف علیه بود واین محال بود[3].

وچون هرچه بجز نورالانوار است از او صادر میشود[4] بنابراین متوقف بر غیر او نبود[5] بدان‌سان که‌وجود افعال ما متوقف برزمان یا زوال مانع ویا وجود شرط بود[6] زیرا اینگونه امور در افعال‌مامدخلیت‌دارند[7] وبا نورالانوار وقتی‌نبود که‌متقدم بر همهٔ‌آنچه جز نورالانواراست باشد[8] زیرا وقت خود نیز از جمله اموری است که غیر نورالانوار بود[ومخلوق اوبود][9] وچون‌هم ذات نورالانوار وهم همهٔ آنچه‌صفاتیه [یعنی اشعریه]فرض کرده‌اند[10] صفتی دائم بودپس بناچار همهٔ آنچه از ذات‌وصفات اوحاصل میشود دائم بود[11] زیرا متوقف‌برامر منتظر دیگر نبود [یعنی عالم وجود

---

(۱) این فرض درصورتی است که آن ذات واجب نبود بلکه ممکن بود دراین صورت تنها وجود آن موجب وجود او نشود وغیری هم دخالت دارد.

(۲) یعنی آنچه فرض شد که واجب الوجود باشد واجب الوجود نباشد.

(۳) ازفرض چیزی عدم آن لازم آید.

(٤) یعنی از نورالانوار صادر شود.

(٥) پس وجود همهٔ انوار طولیه وعرضیه وآثار ولواحق وعوارض آنها متوقف برذات نورالانوار است ونورالانوار ازلی است پس همه آنچه غیر از نورالانوار است نیز ازلی است و ازلی الصدور است.

(٦) یعنی برخلاف افعال مازیرا افعال ما متوقف براین امور است. لکن انوار قاهرهٔ که متوقف برذات خدا است ازلی است در آنجا موانع وشرایط نیست.

(٧) لکن بانورالانوار ومعلولات بلاواسطه‌اش اینگونه امور نیست.

(۸) تااینکه گفته شود که ایجاد عالم متوقف برآن وقت بود.

(۹) بنابر این نورالانوار متقدم برهمه است حتی بروقت پس شرط تأثیر نورالانوار نمی‌تواند وقت باشد.

(۱۰) صفاتیه یعنی اشعریه که قائل به دوام وقدم صفاتند در خدا.

(۱۱) در اینکه وجود ذات نورالانواردائم استحرفی نیست ودر مورد صفات هم صفاتیه آنها را دائم میدانند وبنابر این هرچه به منشأیت ذات وصفات صادرشود نیز دائم بود.

و فیوضات حق هم دائم بود][1] ودر عدم محض فرض تجددی نمی‌شود[2].

مضافاً باینکه نقل سخن بآن خواهد شد که متجدد میشود[3] پس ذات نورالانوار وانوار قاهره واظلال واضواء مجردهٔ آنها همچنان دائم بوده وهست. وپیش ازاین بدانستی که شعاع محسوس از نیر حاصل میشود ونه نیر از شعاع[4] وهراندازه نیراعظم دوام یابد شعاع او نیز دوام‌میابد با آنکه شعاع [معلول‌او و] صادر از او بود[5] وهمچنین بودعالم [باذات واجب که با دوام ذات او دوام یابد].

---

(۱) تمام موجبات وجود هست.

(۲) که مثلا حالی از احوال نبوده است وبعد پیدا شده است.

(۳) یعنی برفرض که بگویم در عدم محض تجدد وحدوث حالتی بعد از حالتی دیگر ممکن است نقل کلام بدان شود زیرا حال هرامری که فرض شود متجدد است مانند حال امری است که برای‌او تجدد حاصل میشود در اینکه مرجح وقت ویازوال مانع یاتعلق علم،خود نیز به‌مرجح حدوثی احتیاج داردزیرا هرچیزی که مرجح حدوث‌عالم دانسته‌شود مانندحدوث‌اراده‌وقدرت یاوقت ویازوال مانع یاتعلق علم خود نیز حادث بود ونیاز بمرجحی دیگر دارد همانطور که اصل حدوث عالم احتیاج بمرجح دارد ومیدانیم که حوادث متعاقبه بجائی متوقف نمی‌شود و نقل کلام در مرجح حدوث چیزی شود که موجب‌حدوث اراده وو..شده استوبنابر این‌اگر عالم ازلی نباشد وهمه حادث باشد لازم آید حوادث غیر متناهیه درازل‌بود وازفرض‌عدم ازلیت‌عالم ازلیت‌او لازم آید وهر امری که‌ازعدش وجودش لازم آید محال‌است پس بهتراست که بگوئیم از ذات نورالانوار عالم وهمه مافیها پدید آمد.

(٤) پس معلوم شد که نورالانوار وانوارقاهره وظلال‌آنها که‌افلا کو کلیات عناصر باشد واضواء آنها که نفوس ناطقهٔ فلکیه باشد همهٔ دائم وازلی‌اند زیرا صدور معلول از علت غیر قابل انفکا ک است وعلت ازلی است همانطور که مابین شعاع و نیر فاصله نیست وعلت شعاع نیر است نه بالعکس. قطب ص ۳۹۲.

(٥) یعنی شعاع اثر ومعلول نیراعظم است. پس دنیا هم معلول نورالانوار است ودائم است.

فصل در بیان اینکه عالم قدیم است و حرکات افلاك دوری وتام بود[1]

هر هیئتی که تصور ثبات در آن نتوان کردن حرکت بود[2] وهر موجودی که درزمانی نابوده است وسپس بود شده است حادث بود[3] وهر حادثی[زمانی] آن گاه که حادث شود ، هرآن چیزی که این حادث برآن متوقف بود خود حادث ـ [زمانی]بود[4] زیرا هیچ حادثی مقتضی وجود خود نبود چه آنکه همهٔ ممکنات در ایجاد نیاز بمرجحی دارند ومرجح وی نیز هرگاه با تمام اموری که در ترجیح آن مدخل بود دائم بود آن چیز نیز دائم بود ودر نتیجه حادث نبود[5] وچون فرض این است که حادث بود پس هرچیزی که متوقف علیه این حادث بود خود نیز حادث بود ونقل سخن بدان‌چیز متوقف علیه شود[6] پس بناچار متسلسل شود[7] و

---

(۱) در متن مطبوع تهران ضمن شرح،قطب گوید فصل در اینکه هرحادث زمانی مسبوق به حوادث دیگر است بطور بی‌نهایت.

(۲) شهاب‌الدین معتقد است که این تعریف هم مطرد است وهم منعکس زیرا موجوادت ممکنه بنزد شیخ شهاب منحصر در پنج قسم است جوهر، کم، کیف، اضافه وحرکت وبنابر این باقید هیئت جوهر خارج شود وبا قید اینکه ثبات آن تصور شود کم وکیف واضافه (البته نوع کم ثابت) خارج شود وزمان نیز خارج شود زیرا باعتبار حرکت که مظروف آنست ثبات آن متصور نیست نه بالذات در حال که آنچه بالذات متصور الثبات نیست حرکت است.

(۳) حادث زمانی بود.

(٤) یعنی هرحادث زمانی در آن هنگامی که حادث میشود هرامری که در حدوث آن دخالت دارد وآن حادث برآن متوقف باشد خود آن امر متوقف علیه نیز حادث بود البته منظور در هردو مورد حادث زمانی است نه ذاتی زیرا حادث ذاتی مسبوق بعدم ذاتی است. قطب ص ۳۹٤ .

(٥) منظور بیان این معنی است که همهٔ اموریکه در حوادث مدخلیتی دارند خود حادث‌اند.

(٦) بانیکه گفته شود که‌آن‌هم‌نه‌واجب‌است‌ونه ممتنع پس ممکن باشد ومحتاج به مرجح دیگر که آنهم حادث بود وتسلسل لازم آید وتسلسل در این امر باطلل است پس باید بمبدئی برسد که همه متجددات باو پایان یابد وآن حرکت است.

(۷) وبالاخره نقل کلام باولین حادث شود وباید اولین حادث متجدد بالذات باشد.

بیان شد که سلسلهٔ نامتناهی در امور مجتمعةالوجود محال بود پس بناچار باید سلسله نامتناهی غیر مجتمع‌الوجود وغیر منقطع‌الوجودی باشد[که مشمول قاعده محالیت نشود]وگر نه بعد از انقطاع نقل سخن در نخستین حادث پس‌از انقطاع شود [وچون وجود این حوادث بر سبیل تجدد و تعاقب غیر منقطع ودائمی بود] پس شایسته است که درعالم وجود،حادث متجددی‌بود غیر منقطع[1].

وتنها چیزی که در عالم وجود از لحاظ ماهیت متجدد بود حرکت است [واستناد حوادث بآن ایجاب می‌کند که مستمر و دائم و غیر منقطع بود] واین حرکت، حرکت مستدیره است چون حرکات مستقیمه را نهایت وحدی بود[2] [و ناچار منقطع و غیر مستمر است چون واقع در ابعاد متناهی‌است] وتحقق برازخ نا-متناهی متصور نبود[3] واز طرفی ما میدانیم که برازخ متحرك بالطبع نمی‌باشند مگر درهنگام فقدان ملایمات[4] و [حیز طبیعی آنها که گفته‌اند هرجسم طبیعی‌را حیزی بود که از او جدا نشود مگر بواسطهٔ قاسر واگر احیاناً بواسطهٔ قاسری از حیز طبیعی خود خارج شود] هنگامیکه مجدداً بدو رسد متوقف خواهد شد[5] بطوریکه هرگاه با برازخ همهٔ‌ملائماتش باشد و وجود آن بواسطهٔ آن ملائمات رجحان‌یابد[6] هیچگاه متحرك نخواهد شد زیرا هیچگاه نتواند خواستار حیزی [وچیزی] باشد که وجودش

---

(۱) پس واجب است حرکتی باشد مستمرولاینقطع لکن میدانیم که حرکت مستقیم منقطع است پس آن حرکت دائم غیر منقطع حرکت دورانی فلکی بود.

(۲) چون ابعاد متناهی است.

(۳) چون ثابت شد که ابعاد متناهی‌است بنابر این‌حرکات مستقیمه هم متناهی است زیرا اصولا استمرارحرکات اجسام درست نباشد.

(٤) وآن حیزطبیعی آنست زیرا گفته شد که هرجسم طبیعی را حیزی باشد طبیعی که ملایم باوی بود وازومفارقت نکند مگر بالقسر پس نقل سخن بآن شود. قطب ص ۳۹۰.

(٥) یعنی به‌حیز طبیعی خود که رسند دیگر حرکت نکند.

(٦) یعنی هرگاه همهٔ امور ملایم باطبع برزخی او موجود باشد ووجود آن امر به جهت ملایماتش مترجح شود هم متحرك نشود زیرا خواستار امری که وجود او بخاطر او مترجح شود نباشد پس حرکات طبیعی بسبب نیل باحیازطبیعی خود منقطع میشوند.

برای آن مرجع نشده است [پس حرکات طبیعیه در اثر وصول به حیزهای خود منقطع میشود] .وحرکات قسریه‌هم یا بالطبع‌اند ویا بالاراده[۱] .

و بزودی خواهی دانست که هرموجودی که در زیر فلک ماه بود وازاموری باشد که حرکت ارادی برای آن ممکن بود [و متحرك بحرکت ارادی باشد] متحمل حرکت دائم نمی‌شود[۲] [و حرکات آن دائمی نبود زیرا دائم بودن حرکت آن منوط بدوام برزخ آن‌بود] وبرزخ اینگونه موجودات را بقاء دائم نبود چه‌آنکه اینگونه ترکیبات عنصری سرانجام متفرق وپراکنده وتباه میشوند.

و بنا براین همه حرکات موجودات زیر افلاك‌را پایانی بود وچون ثابت شد که واجب است در عالم حرکتی بود مستمر ودائم ونا منقطع[تا اینکه علت حوادث متعاقبه باشد]، بناچار آن حرکت مخصوص افلاك بود، وحرکت افلاك‌هم حرکت دوری بود[۳]. وازاین امر ثابت و روشن میشود که حوامل آن حرکات نیز دائم‌الوجود اند، که برای افلاك بلحاظ مبدء ومنتهای هرکات مفروضهٔ آنها[۴] ونیز

---

(۱) البته این امر در اجسام عنصریه متصور بود ودرعلویات‌قسری وقاسری نباشد. و البته هریک از دوقسم حرکت بالطبع وباراده متناهی است. قسری‌صاد راز طبع مانند مشکی که در آن آب کرده زیر آب گذارند وسنگی کوچك براو نهند که قهراً بطرف بالا آید که در این صورت سنگ که باید بطرف پائین حرکت کند باقسر قاسر بطرف بالا رود ودر هرحال متناهی است واز مرکز وفضای محیط خود تجاوز نمی کند.

(۲) یعنی همهٔ موجودات تحت‌فلك قمرمراد نیست بلکه‌آن‌موجوداتی که ممکن‌است متحرك بالا راده باشند یعنی انسان وبالعموم همهٔ حیواناتی که در این عالمند،شهاب‌الدین گوید : اینگونه موجودات متحمل حرکت ارادی دائمه نمی‌باشند زیرا دوام حرکت متوقف‌بردوام برازخ است وبرزخ اینگونه موجودات دائمی‌نیست زیرا ترکیبات عنصری اینگونه برازخ بالاخره متفرق وپراکنده شده ومنحل میشوند ودر نتیجه تمام حرکات ارادی پایان پذیر است.

(۳) زیرا ثابت شد که حرکات افلاك مستقیم نبود وبلکه ثابت شد که محال است که مستقیم باشد.

(٤) بطرف شرق وغرب، ازطرف مبدء بطرف شرق وازطرف منتهی بطرف غرب.

بلحاظ اضافات آنها [بسوی شمال ، جنوب و...] [۱] جهاتی مانند یمین و یسار و جز آن پدید میاید [۲] و در آنها نقطه‌های اضافاتی متعین می گردد [۳].

نکته ـ بدانکه آفتاب چون غروب میکند بمشرق خود باز نمی گردد مگر پس از اتمام حرکت دوری خود تماماً و اگر قبل از پایان حرکت دوری خود بازگردد لازم آید که از مغرب خود طلوع کند و تو خود میدانی که روز بجز مدت طلوع آفتاب چیزدیگری نبود پس براین فرض لازم آید که یک روز دو روز شود [٤] و بداهة این‌طور نبود [٥] ونیز لزوم وجود محدد جهات‌را بدانستی و بدانستی که جهت سفل با مرکز آن یکی بود [واصولا جهت سفل همان مرکز است وجهت علو متحد با محیط آن میباشد] [٦] وزمین در مرکز آن بود [۷] وهرگاه مرکز محدد از جایگاه خود حرکت کند از هرطرف که فرض شود قهراً متوجه بالا شود و بسوی علو رود [۸].

و بدانستی که جهت علو ملایم باطبع زمین نبود [۹] وبزودی در بارهٔ چگونگی امر جهت علو بحث میشود [۱۰] وهمهٔ حوادثی که بنزد ما بود [۱۱] از آثار حرکات افلاك

---

(۱) اضافات افلاك بسمت رأس وقدم وشمال وجنوب.

(۲) عبارت گاه باشد ترجمهٔ قدیکون است البته جملهٔ قدیکون تسامح در تعبیر است.

(۳) یعنی در افلاك. نقطه هائی که موجد جهات شش گانه شوند نسبت بمشرق و غرب وشمال وجنوب وبالا وزیر وهرگاه این حرکت نمی‌بود جهات نامبرده متعین نمیشد ودر عبارت نسخه بدل آمده است در اثر آن،نقطه های اضافات متغیر میشود.

(٤) یعنی لازم آید که درهر دوری دوروز پدید آید وحال آنکه چنین نباشد.

(٥) یعنی دو روز نبود بنابر این حرکات افلاك دوری بود وتام است.

(٦) یعنی قبلا معلوم شد که سفل عبارت مرکز محدد است همانطورکه علوم متحد با محیط محدد است.

(۷) یعنی مرکز ثقل زمین بامرکز محدد منطبق است.

(۸) زیرا متحرك از مرکز بهرجانبی که حرکت کند بناچار سوی‌علو باشد وهمانطور که متحرك بمرکز بهرجانبی که حرکت کند سوی سفل رود.

(۹) زیرا ملایم طبع زمین سفل است نه علو.

(۱۰) یعنی بیان شود که جهت علو ملایم بازمین نبود.

(۱۱) یعنی‌درعالم کون وفساد مانند ،هرب حرارت‌واستیلای برودت وقلة نشوونما و رطوبات وانواع نباتات.

بود وبنابراین از بسائط اربعه نمی‌باشند[1] والا[2] لازم آید که:

اولا پراکنده شوند وثانیاً حرکات آنها دائمی نبود وثالثاً حادث باشند و حدوث آنها موجب خواهد بود که برازخ وحرکات دیگری باشد متقدم بر آنهـا و محیط بدانها ومتحرك به حرکات دائمه[3].

بدانکه افلاك در حرکات ومناسبات حرکات خود ومقابلات [کواکب] آنها و جز آنها [از مقارنات وتربیعات وغیره][4] متشبه به مناسبات امور قدسی و اشعهٔ انوار قاهره‌اند[5] وچون افلاك را نرسد که بطور دفعة واحده بین این اوضاع و مناسبات جمع نمایند[6] واز طرفی هریک از ستارگان حاجب آن دگر میباشد[7] پس ممکن نبود که بین همهٔ آنها مقابله واقع شود[8] و نیز ممکن نبود کـه بین همهٔ آنهـا حجابی نبود و باز بین همهٔ آنها مناسباتی بود[9] آنطورکه در عالم قواهر هست زیرا در برازخ ابعاد وحجابهای بسیار بود[10] پس بناچار افلاك بر سبیل بدلیت حافظ این اوضاع[11]

---

(۱) مشمول کون وفساد نمی‌شوندومرکب از مواد عضری هم نمی‌باشند وبلکه طبیعت آنها چیز دیگری است.

(۲) یعنی اگر تحت کون وفساد ویا مرکز باشند.

(۳) زیرا اگر تحت کون وفساد واقع باشند علتی دیگر میخواهند.

(٤) منظور از مقابلات مقابلات کواکب بود ومنظوراز حالات دیگر مقارنات وتربیعات وتثلیثات، تسدسیات وجز آنها از اتصالات کوکبیه ومناسبات فلکیه بود.

(٥) یعنی غرض افلاك از این حالات تشبه بامور قدسی وانوار مجرده است ونیل بمقام قدس ومعشوق حقیقی والبته این اشعه وانوار قدسی عقلی متعین و منضبطاند.

(٦) چون مابین بعضی از این حالات بابعضی‌دیگر تضاداست مانند مقابله ومقارنه بنابر این کوکبی نمیتواند هم مقارنه وهم مقابله داشته باشد.

(۷) چون جرم آنها کثیف است.

(۸) یعنی بین همهٔ کواکب.

(۹) یعنی بین همهٔ کواکب برخلاف قواهر که حجابی بین آنها نیست.

(۱۰) لکن در عالم قواهر ابعاد وحجاب نبود.

(۱۱) یعنی موقعی که ستارگان چنین حالی داشته باشندپس افلاك حافظ جمع بین اوضاعی باشند که موجب حدوث جمیع مناسبات است. قطب ص ۳۹۹.

[وجمع بین این اوضاع که موجب حدوث جمیع مناسبات است] میباشد[۱] بنحویکه در اکوار و ادوار مختلف بر سبیل تعاقب و استیناف[۲] به همهٔ آن مناسبات ممکنه تحقق بخشد [چون بطور دفعهٔ واحده ممکن نباشد].

و اوضاع حرکات افلاك نه چنان بود که پیروان مشاء گفته وفرض کرده‌اند که هر فلکی درحرکات کثیرهٔ خود از همهٔ وجوه متشبه بیکی از عقول نوری مشخص مجرد بود[۳].

زیرا که افلاك بسیارند وحرکات آنها نیز مختلف بود وآنطور که خودتصریح کرده‌اند[۴] غرض از حرکت افلاك حرکت کواکب بود[۵] وهر کوکبی درحرکت خود گاه راجع بود وگاه مستقیم، گاه در اوج بودوگاه در حضیض وبا این‌وصف چگونه این‌حرکات مختلفه متشبه به‌چیز واحد مشخص [یعنی عقل مجرد] بود[۶] درحال که آنان خود معتقد باشراقات کثیرهٔ که ناشی از تکثر مناسبات نوریه باشد نمی‌باشند و بنابر این حرکات کواکب با همهٔ اختلاف احوال خود نبود مگر بمنظور تحصیل مناسبات اشعهٔ نوری وانوار عقلی در معشوقات[۷] ونسبت‌های بعضی از ستارگان به بعضی دیگر نبود مگر تابع مناسبات بعضی از معشوقات با بعضی دیگروبنابراین

---

(۱) نه‌بطور دفعی

(۲) منظور از استیناف‌این است‌که افلاك در هرچند هزار سال حرکات و مناسبات وآثار خود را تمام کرده ودوری دیگر برای سازندگی دیگر شروع میکنند.

(۳) شیخ میگوید همهٔ افلاك در حرکات خود بطور دسته جمعی متشبه بانوار مجرده وقاهره‌اند نه‌آنکه هریك یك از افلاك در حرکات ویژهٔ خود از همهٔ وجوه متشبه بیکی مشخص از انوار مجرده بود. قطب ص ۴۰۰.

(۴) در کتب فلسفی بروش مشاء.

(۵) تااینکه اشعهٔ مختلف کواکب را بیکدیگر انتقال دهد وباهم مخلوط کند وباجزاء عالم برساند وبدین وسیله انواع کائنات پدید آید وچون حرکات کواکب مختلف است آثار آنها نیز مختلف است واین امر درست نیست.

(۶) خلاصه اینکه مشائیان قائل باشراقات متضاعف عقول نمی‌باشند که مقتضی تکثر انوار عقلیه و کثرت مناسبات آنها باشد.

(۷) منظور ازمعشوقات قواهر بود.

حرکت کواکب نبود مگر برای تحصیل مناسبات بین قواهر بروجه افضل بـه ترتیب و تدریج تا آنکه [بترتیب وتدریج] درا کوار وادوار مختلف به نسبت‌های قاهریتی که بسبب آنها تشبه ممکن شود تحقق بخشد [زیرا بواسطهٔ هرنوع نسبت قاهریتی تشبه ممکن نبود]. و بلکه این‌دور پایان یافته[۱] وسپس دوری دیگر آغاز می‌شود.

و مشائیان دراین نوع تشبیهات بنوعی از مثالی که خود مردود دانسته‌اند و در او بر متقدمان‌ایراد گرفته‌اند اعتراف و استناد می‌کنند[۲].

واز جمله چیزهائی که دلالت برکثرت معشوقات عقلیه میکند اینکه هرگاه معشوق افلاك در باب حرکات آنها یکی باشد، لازم‌آید که حرکات آنها درجهات متشابه بود[۳] درحال که چنین نبود [وهمان‌طور که بیان شد حرکات آنها هم‌درجهات وهم در اوضاع واحوال دیگر مختلف است] ونیز تو خود میدانی که هرگاه بعضی از برازخ علویه علت بعضی دیگر باشد بطوریکه [بین همهٔ آنها رابطهٔ علی و معلولی باشدو] علل ومعلولات باشند لازم آید که [بحکم اینکه درطبیعت معلول متشبه به علت است] معلولات در حرکات خود متشبه به علل باشند و عاشق آنها باشند

---

(۱) زیرا هرنسبت قاهریتی موجب نمی‌شود که کواکب متشبه بانوار قاهره ومجردات شوند پس آن تحصیل مناسبات که غرض از حرکات کواکب است متدرجا حاصل میشود در اکوارواد وار مختلف.

(۲) مشائیان در این تشبیهات یعنی در تشبیه اصنام بارباب خود وتشبه افلاک به قواهر در تحصیل مناسبات بنوعی ازمثال یامثلی که‌خود قبول ندارند وبر متقدمان ایراد گرفته‌اند یعنی کسانی که‌قائل بارباب اصنامند وگویند اشخاص هرنوعی را امر واحدی است عقلی که مثال ومطابق باوست اعتراف کرده‌اند یعنی برای حل اشکال قائل به چیزی شده‌اند که قبول ندارند.

یعنی مشائیان برای حل این مناسبات مثلی آورده‌اند که خود نپذیرفته‌اند.

(۳) یعنی همهٔ حرکات کواکب وافلاک متوجه به‌یک‌جهت شوند ومختلف و مثلا هابط وراجع و.. نباشد در صورتی که معشوقات افلاک در حرکات آنها یکی بود.

در حال که چنین نیست[1] [زیرا اگر چنین باشد باید حرکات آنها در جهت متشابه باشد.]

فصل درتتمهٔ گفتار ما در باب قواهر کلی،طولی وعرضی وازلیت و ابدیت زمان

چون انوار قاهره را [همواره] ابتهاجی کامل بود بیک نور یعنی نورالانوار[2] و از طرفی از همهٔ آن انوار بعلت فقرمشترکی که دارند یک برزخ [کلی که فلک ثوابت باشد] صادر شود[3] ونیز چون آن گونه قواهری که مقتضی وجود وصدور عنصر یاتند از قواهر عالیهٔ که اصحاب برازخ علویه‌اند [یعنی افلاك] نازل‌ترند و با توجه باینکه از آنها [یعنی از قواهریکه مقتضی عنصر یاتند] آنگونه برزخهائی صادر میشود که هم در برابر برازخ عالیه خاضع بود و هم طبعاً متأثر از آنها باشد[4] و نیز با توجه باینکه برای آنها [یعنی برای برازخ خاضعه که عناصرند] مادهٔ مشترکی بود[5] [بین همهٔ صور عنصریه] که قبول صور مختلفه میکند. نتیجه این میشود که حرکات افلاك نیز در دورانی بودن مشترک کند وبرای تشبه بیک معشوق‌اند که آن نور اعلی بود ودر عین حال بسبب اختلاف‌معشوقات خود که انوار قاهره‌اند در جهات مختلف می‌باشند، اشتراکات در برابر اشتراکات و افتراقات باژاء افتراقات و مفترقات باژاء مفترقات بود و بدین ترتیب جهات متکثر

---

(۱) یعنی اگر چنین بود لازم میامد که سرانجام همهٔ برازخ متوجه به علت اول و علة العلل شوند وحرکات آنها متشابه می‌بود وبنابر این اصولا بین برازخ رابطه علت ومعلولی وجود ندارشت.

(۲) زیرا بین انوارحجابی نبود وبنابر این همهٔ آنهارا یک ابتهاج بود که عبارت از مشاهده نور الانوار بود واز این ابتهاج برزخی حاصل نشود.

(۳) آن برزخ فلك ثوابت بود باتمام صور کواکبی که در آن بود.

(٤) یعنی از قواهری که در رتبت نازل‌اند ومقتضی عنصر یاتند.

(٥) یعنی برازخ خاضعه ویا عنصریات را مادهٔ مشترکی است.

و متناسب در فیض حاصل میگردد[1] [وجهات فیض متکثر ومتناسب میشود] .

و باید[دراینجا چند نکته‌را]دانست [اول‌آنکه] تقدم بعضی از قواهر بر ـ بعضی دگر تقدم عقلی [ذاتی] بود نه زمانی، [دوم‌آنکه] آدمی قادر بر ضبط[2] ترتیب قواهرو شمارش آنها نبود [سوم آنکه] چنین نباشدکه قواهر تنها در جهت ترتیب طولی روند وبلکه پارهٔ از قواهر در وجود متکافی[4] میباشند[3] .

زیرا از قواهر طولیه اعلین بسبب جهات کثیرهٔ نوریهٔ که در ذات آنها بود ویا بسبب مشارکت بعض با بعضی دیگر جایز بود که انوار قاهرهٔ متکافئه‌از آنها صادرگردد واگر[وجود انوار متکافئهٔواقع در طبقات عرضیه که ارباب اصنام

---

(۱) همهٔ قواهر در یک ابتهاج که حصول بواسطهٔ مشاهده نور الانوار است مشترکند وباز همهٔ قواهر در فقر مشترکند واز جهت اشتراک در فقر برزخ مشترک حاصل میشود که بمنزلهٔ مادهٔ مشترک عنصریات است. واز جهت ابتهاج واحد حرکات دوریهٔ واحد حاصل میشود پس دوحد مشترک دارند یکی ابتهاج واحد که منشأ حرکات دوریه است ودیگر فقر واحد که منشاء اشتراک در صدور برزخ واحد است واز طرفی‌قواهردر مترتبه نازل‌تر مقتضی عنصر یاتند البته قواهر نازله ارباب اصنام‌اند یعنی از جهت ارباب اصنام بودن و باز از همانها که مقتضی عنصریات است برازخی‌که در برابر برازخ عالیه خاصع‌اند صادر ، میشود و ماده دارند که بین همهٔ عنصریات است که قبول صورتها میکند وهمانطور حرکات افلاک در دوری بودن مشترک ودر جهات مختلف است پس اشتراکات در آنها بازاء اشتراکات در سماوات وارض است. یعنی در ابتهاج اشتراکات عقلی دارد وبازاء اشتراکات حسی در مرتبهٔ نازل است در حرکت استداره ومادهٔ مشترک. ومتفرقات در انوار مجرده بازاء متفرقات در عنصریات مختلف است پس عالم عقول وعالم ماده مطابق همند ومنظور از متناسب همان تناسب، بین علویات وسفلیات است.

(۲) باینکه بعضی علت بعضی دگر باشند تاآخر مراتب.

(۳) یعنی مابین آنها جریان علت ومعلولی نباشد وبلکه علل آنها امری باشد خارج از آنها.

نوعیه‌اند] نمی‌بود. انواع متکافئه‌حاصل نمی‌شد[1] وآنچه از نوع انوار قاهرهٔ عرضیه از ناحیهٔ انوار قاهرهٔ اعلین باعتبار مشاهدت آنها نسبت بنورالانوار وهر نور عالی دیگر حاصل میشود اشرف از انوار عرضیه‌ایست که از جهت اشعهٔ اشراقیهٔ آنهـا حاصل می گردد[2]. زیرا مشاهدات اشرف از اشراق بود.

ودرآن اشعه نیز مراتب وطبقاتی بود[3] پس در بین قواهر اصولی بودطولی که وسائط شعاعی وجوهری آنها کمتر بود[4] که آنها امهات انوار قاهره‌اند.

و بعضی از قواهر اصول عرضی میباشند که از اشعهٔ وساطیه یعنی اشعهٔ طبقهٔ طولیه حاصل شده‌اند و آنها خود بر طبقاتی بسیاراند[5].

بدانکه زمان عبارت از مقدار حرکت بود آن گاه که مقدار متقدم ومتأخر آن

---

(۱) یعنی اگر وجود انوار متکافئه در طبقهٔ عرضیه که ارباب انواع باشد نمی‌بود، قهراً انواع متکافئه هم حاصل نمی‌شد وتکافؤ معلولات جسمانیه یعنی انواع که بعضی علت‌بعضی دیگر نمی‌باشند وعلت همهٔ آنها امری است خارج از آنها دلیل براین است که در علل نوریهٔ آنها نیز تکافؤ وجود دارد یعنی ارباب انواع آنها و علل آن ارباب انواع نیز خارج از آنها است زیرا هرآنچه در این عالم جسمانی بود از جواهر و اعراض همه ظل وآثار انواع وهیآت نوری عقلی بود پس چون‌حرکات فلکیه و اوضاع کوکبیه‌انواع عنصریه را مهیامی کند عقل مفارقی که رب‌النوع آنها است برآنها افاضه‌می کند. قطب ص۴۰۳.

(۲) عبارت مغلق است منظور این است که انوار قاهرهٔ عرضیهٔ که باعتبار مشاهدت قواهر اعلین نسبت بذات نورالانوار ویا مشاهدتی که هرعقل سافل‌نسبت به عالی دارد حاصل میشود شریف‌تر است از انوار قاهرهٔ که‌باعتبار اشعهٔ‌آنهاحاصل میشود پس انوار قاهره عرضیه دوقسم‌اند یک قسم‌آنها که باعتبار مشاهدات انوار طولیه حاصل میشوند یک قسم آنها که باعتبار اشراقات هریک بردیگری‌حاصل میشود.

(۳) واین اختلاف ناشی از اختلاف در قابل وفاعل بود.

(٤) هرسافل معلول عالی است ومترتب است تاآخر مراتب.

(٥) وبا کثرتی که دارند بعضی بابعضی دیگر ترکیب یابند و از هرترکیبی ودستهٔ ازآنها تعداد ودستهٔ‌ازقواهر ونفوس واجرام واعراض حاصل شود.

در عقل جمع گردد[۱] وضبط آن بحرکت یومیه بود زیرا حرکت یومیه ظاهرترین حرکات بود[۲].

و تو از تأخیر خود نسبت بامری درصورتیکه آن تأخیر منتهی شود به ازدست رفتن فائدهٔ که تقدیم آن دربر دارد حدس خواهی زد که امری از امور از دست‌تو برفته است وآن‌زمان بود[۳] .

ودراین هنگام اندریابی که زمان عبارت از مقدار حرکت بود زیرا در آن تفاوتی در قلت‌وکثرت و همچنین عدم ثباتی درمیابی [و چون این امر روشن‌شد] بدانکه زمان را نه بدایتی‌بود ونه نهایتی بلکه ازلی وابدی است چون زمان منقطع نمی‌شود [درطرف ابتداء] بدان نحوکه اورا مبدءی زمانی بود[٤] زیرا اگر چنین **باشد** قهراً اورا نیز قبلی خواهد بود که با بعد آن جمع نشود[٥] [زیرا حالت‌کون باحالت لاکون جمع نمی‌شود ولازم‌آید که برای زمان زمان باشد] .

و نتوان گفت که این قبل نفس عدم [یعنی عدم زمانی] بود[٦] زیرا

(۱) یعنی هرگاه مقدار متقدم‌وتأخر آن‌رادر عقل جمع کنیم وبدان نظر افکنیم درمیابیم که زمان مقدار حرکت است. منظوراین‌است که آنات گذران بوده و مقدار ندارند وبنا براین مقدار بودن آن آنگاه معلوم میشود که اجزاء آن جمع شوند والبته تنها در عقل جمع میشوند پس چند جزء آن که پهلوی هم در عقل جمع شوند ادراك میکنیم که مقدار است و بهرحال مقدار چیزی باید باشد که خودمتدرج‌الحصول بود وآن حرکت است.

(۲) ضبط آن بسبب مقیاس حرکت دورانی افلاك است‌که منقسم‌به‌ساعات، ایام، هفته‌ها، ماه‌ها وسالها شود وبالاخره حرکت افلاك از مشرق بمغرب.

(۳) برای‌روشن شدن معنی‌زمان این مثال‌را آورده است ومثلا در رفتن بمنزل برای ناهار تأخیر کرده‌ای‌و قهراً بمنزل نرسیدهٔ چه چیز موجب شده است‌که تو بمنزل نرسی همان‌ چیز زمان است.

(٤) یعنی مبدئی زمانی ندارد و پس در جهت مبدأ منقطع نیست.

(٥) زیراحال کون باحال لاکون جمع نمی‌شود والبته حال بعد که نیامده است‌لا کون است وحال قبل که گذشته است نیز لا کون است.

(٦) یعنی عدم زمان نباشد. یعنی نفس عدم زمان نباشد.

عدم چیزی [که عدم ملکه است] گاه باشد که بعد از آن وجود یابد[١] ونیز [قبل] امر ثابتی هم نبود که با بعد خود جمع شود[٢] [چه آنکه اگر امر ثابتی باشد] قبلیت او نیز قبلیت زمانی بود و لازم آید که قبل ازمان زمانی بود و آن محال بود[٣] پس زمان را مبدئی نبود [وامری بود ثابت سیال و متجددالحصول].

واز طریق دیگر گوئیم:[٤] پیش از این بدانستی که همهٔ حوادث مستدعی علل غیر متناهی غیر مجتمع الوجودند[٥] وبنابراین مستدعی حرکت دائمی‌اند و آن [حرکت دائمی] ناچار باید از امری بود محیط[٦] وپیش از این دوام آن محیط [محددالجهات] را ازراهی دیگر [بجز آن راهی که دوام زمان بدان دانسته میشود]

---

(١) وبالاخره هرگاه زمان‌را مبدئی باشد لازم‌آید که آنراقبلی باشدکه با بعد خود جمع نشود و قبلی که با بعد خود جمع نشود خود زمان است پس آن قبل نفس عدم زمان نباشد و امر ثابتی‌هم نباشد که با بعد خود جمع شود پس‌از نوع امر ثابتی باشد سیال متجدد پس‌آن قبل نفس عدم نباشد باین معنی که زمانی نبوده است پس بود شده است زیرا عدم چیز ی گاه باشد که بعد از او باشد وامر ثابتی نباشد تا بااو جمع شود وامر ثابتی نیست تا لازم آید که قبل را قبلیت زمانی باشد و لازم آید که که قبل‌از زمان زمان باشد و بعبارت دیگر آن‌قبل عدم‌آن زمان نمی‌باشد یعنی عدما لزمان درست نیست چون قبل‌از زمان ، زمان‌نیست که عدم الزمان باشد پس عدم محض است پس قبل از زمان نتواند عدم‌الزمان باشد و آن قبل مفروض امر ثابتی‌هم‌نیست‌آنطور که با بعد خود جمع شودزیرا متدرج‌الوجود است.

(٢) مانند واحدی که با دو جمع شود که یکی‌قبل‌از دواست وامری ثابت‌است.

(٣) وازهمین‌جهت است که ارسطوگوید هرکس که قائل بحدوث زمان است‌ناآگاهانه قائل بقدم زمان‌است وچون از فرض عدم‌آن وجودش لازم میآید بعضی گمان کرده‌اند واجب ـ الوجود است.... درهرحال اگر زمان‌را مبدئی بود لازم‌آید که اورا مبدئی نبوده یعنی ازفرض وجود عدم‌آن لازم آیدومحال بودن آنهم همین است.

قطب ص ٤٠٦.

(٤) طریق‌دیگری است‌برای این معنی که زمان مبدئی‌ندارد وآن‌ازطریق اثبات این معنی است که اصولا حوادث‌را مبدئی نبود.

(٥) غیر متناهی‌درا مور غیر مجتمع الوجود باطل نیست.

(٦) یعنی محیط به برازخ‌دیگر که محددالجهات باشد.

بدانستی[1]، پس چون ثابت شد که حرکت‌را مبدئی نبود [ودائم بود] همین‌طور است وضع زمان که مقدار آنست.

ونیز زمان‌را مقطعی [ونهایتی] نبود[2] زیرا اگر اورا نهایتی بود بناچار عدم آن بعد از وجودش بود[3].

ولازم‌آید که برای آن بعدی باشد و بعد بودن او[4] نیز عبارت از عدم اونباشد زیرا گاه باشد که‌عدم قبل باشد[تنها بعد بودن عبارت از عدم نباشد وبراین وجه چه بسا که عدم قبل باشد چنانکه گذشت]. وچیز ثابتی نباشد چنانکه گذشت[5] پس [بهرحال اگر اورا مقطع وبعدی باشد] لازم آید که بعد از همهٔ زمانها زمانی بود و واین امر محال بود [پس زمان‌را نه بدایت بود ونه نهایت واورا بالفعل طرفی‌نبود وشئ متصل واحدی‌بود از ازل تا ابد] وقبلیت وبعدیت زمان نسبت به «آن» دفعی

---

(۱) ازراه استحالت فساد محدد وعدم آن وبنابراین چون حرکت‌را مبدئی‌نبودقهراً زمان هم‌که مقدار اوست دارای مبدء نباشد.

(۲) یعنی همانطورکه ابتدائی برای زمان نیست انتهائی هم نیست.

(۳) چون معنی پایان عدم‌است وبنابراین‌قبل از عدم یعنی قبل از پایان موجود بوده است .

(٤) یعنی بعدی که عبارت از بعد از وجود او بود.

(٥) یعنی عدم‌قبل باشدوآن عدم محض باشد وچیز ثابتی نباشد که با چیزی دیگر جمع شود دربیان بطلان مبدء گفت که گاه‌باشد که عدم‌چیزی بعداز آن‌چیز باشد وعکس‌آنرا دراینجا گوید که گاه باشد که عدم چیزی قبل‌از آن چیز باشدوچیز ثابتی نباشد که قبل با بعد جمع شود بلکه زمان امری‌است متجدد ومتصرم پس هرچه‌را قبل فرض کنیم قبلی خواهدداشت وهرچه‌را بعد فرض کنیم بعدی خواهد داشت زیرا قبل وبعد ثابت نمی‌باشند ومانند واحد واثنین نمی‌باشند که واحد قبل با بعد جمع شود واصولا اگر فرض شود که قبل‌را قبلی ویا بعدرا بعدی باشد لا... که نه آن قبل‌قبل باشد ونه آن بعد بعد باشد واز وجود هریک عدم‌آن لازم آیدو چون روشن شد که زمان‌را بدایت ونهایت‌نیست پس اورا بالفعل طرفی نباشد وبلکه امری‌واحد ومتصل باشد از ازل تا ابد وطرفوهمی زمان آن» است باعتبار حد فاصل بین گذشته و آینده که‌یکی‌رابدیگری‌وصل کندوباعتبار اینکه گذشته‌را ازآینده جدامی کندحدفاصل است. قطب ص ٤٠٧.

وهمی[۱] وزمانی که دوطرف اوست اعتبار میشود[۲] پس آنچه از اجزاء گذشته نزدیکتر باوست بعد بود[۳] وآنچه دورتر است قبل بود ودر طرف آینده امر بعکس می‌باشد[٤]. وگرنه اشکال تشابه وارد خواهد بود[٥] ونه ماضی، ماضی بود ونه مستقبل، مستقبل.

وفیض خدا ابدی بود[٦] زیرا فاعل آن نه تغییر پذیرد ونه منعدم گردد وبنابراین عالم بدوام او دوام یابد. واما آنچه دراین باب گفته شده است که اگر فیض دوام یابد لازم آید که فیض با مبدع فیض برابر بود درست نبود واین امر لازم نمی‌آید[٧] چه آنکه بدانستی که نیر متقدم برشعاع بود[٨] اگرچه در این مورد گاه از وجود شعاع وعدم آن بروجود وعدم نیر پیش از آن استدلال میشود در موردی که عدم آن ممکن بود[٩].

اما موجب که دراینجا عالم باشد[۱۰] لازم نمی‌آید که فی‌نفسه برابر باشد با آنچه ویرا ایجاب کرده است که دراینجا واجب‌الوجود بود [اگرچه دوام آن‌دو با یکدیگر بود] وبلکه او یعنی عالم ازاو حاصل شده وپایدار باوست[۱۱]

---

(۱) زیرا وجود خارجی ندارد.

(۲) یعنی اجزاء زمانی که‌درطرف «آن» است پس قبلیت وبعدیت باین اعتبار است.

(۳) یعنی نزدیک‌تر به‌آن وهمی.

(٤) یعنی جزئی که دورتر است‌بعد وجزئی که نزدیک‌تر است به«آن» قبل بود.

(٥) یعنی اگر این‌نسبت معتبر نباشد این اشکال وارد است که چون اجزاء زمان متشابه‌اند واولویتی‌هم نسبت از راه‌قبلیت‌وبعدیت‌پس‌حصول‌اجزاء‌آن ترجیح بلامرجح است.

(٦) پس عالم ابدی بود زیرا فاعل که واجب بالذات است همواره ذوات ممکنات را افاضه میکند ودائماً برعالم‌وجودفیض میکند.

(٧) ایراد این است که دراین‌صورت لازم‌آید که مخلوق وخالق برابر باشند.

(٨) یعنی متقدم بالذات نه بالزمان.

(٩) در موردی که عدم او ممکن باشد چنانکه‌از عدم روشنائی‌هوا برعدم طلوع آفتاب پیش‌از آن استدلال میشود در هرحال ازاین امر لازم نمی‌آید که شعاع قبل از نیر یا مساوی باو باشد پس در فیض نیز برابری لازم نیاید. قطب ص ٤۰۸.

(۱۰) که فیض خدا باشد.

(۱۱) یعنی عالم که فیض خداست صادر از خداست وقائم باو است.

و اما آنچه درمقام ابطال حرکات بی آغاز گفته شده است[۱] و استدلال شده است که حرکات مجتمعةالوجودند ازآن جهت که یک یک آنها متدرجاً موجود می‌شوند وبنا براین همهٔ آنها موجود خواهند شد[وچون همه موجود بوده ودارای ترتیب است پس باید متناهی باشد پس عالم حادث‌است][۲] نادرست خواهد بود[۳] زیرا حرکات متعاقبه محال بود که مجتمع شوند[۴] وبنا براین مسألهٔ بی‌نهایت در آنها بدون اشکال است[۵] ودرست است پس مجموعی برای‌آنها نبود و وجودجمعی نیابند چه آنکه همانگونه که موجود میشوند تباه میشوند.

وبدانستی که برهان وجوب تناهی در اموری جریان یابد که هم اجتماع آحاد آنها ممکن بود و هم درآنها ترتیب علی بود در حال که در مورد حرکات متعاقبه این‌طور نبود چه آنکه اجتماع آحادآنها ممکن نبود [برخلاف غیر متعاقبه که حرکات‌افلاك مستدیره باشد] وفرض کردن امری که ذاتاً محال است[۶] بدین‌منظورکه امری دیگر بر جهت محال بودن آن [و فرض آن محال‌را ممکن] استوار کردن از اموری است که قبلا بطلان آنرا بدانستی[۷]وآن گونه عللی که درآنهانهایت واجب بود عبارت از ذوات ثابتهٔ فیاضیه بود[۸] [بعلت اجتماع وترتیبی که دارند

(۱) تاحدوث عالم‌را ثابت کنند. واز ابطال حرکات بی آغازحدوث عالم لازم آید.

(۲) وچون همه موجوداند ودارای ترتیب پس بایدمتناهی باشد وعالم حادث باشد.

(۳) یعنی این استدلال نادرست است.

(٤) مانند اجزاء حرکات محدد که بحث‌ما درآن است.

(٥) چون بی‌نهایت درامور متعاقبه بی اشکال است چنانکه گذشت.

(٦) دراین‌جا اجتماع حرکات ماضیه است که فرض‌میشود موجود است وسپس براین‌فرض محال‌بودن حدوث عالم استوار میشود.

(۷) درقواعدی که‌آخر باب منطق آورده است این معنی‌را بیان کرده است که یکی از موارد مغالطه همین‌است که‌ابتداء امر محالی‌رامکن‌فرض کنندوسپس اموری‌رابر آن استوار کنندو درهر حال چون روشن شد که حرکات علل حوادث‌اند وهمین‌طور ذوات فیاضیه ، روشن‌شد که که حرکات نامتناهی‌اند.

(۸) چون‌هم مجتمعةالوجودند وهم دارای ترتیب علی برخلاف حرکات‌پس ذوات فیاضیه که علل حوادث‌اند متناهیند. قطب ص۹۰٤.

بر خلاف حرکات متعاقبه] واما ایرادی که دراین باب شده است که هرگاه حرکات بی‌نهایت بود لازم آید که هریک از حوادث عالم وجودش متوقف بر حصول بینهایت بود ودر نتیجه اصلا وجود نیافته حاصل نشود، گفتاری ناصواب بود زیرا آن امری که اگر متوقف بر نامتناهی باشد ممتنع‌الوجود خواهد بود درصورتی است که متوقف علیه ومترتب علیه نامتناهی حاصل نشده باشد[1] [بااینکه هردو معدوم باشند که دراین صورت دومی یعنی متوقف موجود نشود مگر بعد از وجود متوقف علیه نامتناهی در مستقبل] واما اگر نامتناهی متوقف علیه [درجهت ماضی] باشد و حوادث‌هم از نوع حوادث ضروری‌الوقوع باشد [که بعد از وجود نامتناهی که در جهت ماضی است حادث خواهد شد] اوخود محل نزاع است[2] [وچگونه میتوان حکم بامتناع آن کرد].

واما آنچه در مقام ایراد دیگر گفته شده است که «آن» عبارت از پایان ماضی بود وبنابراین [ماضی] متناهی بود [زیرا هرچه‌را پایان بود متناهی است][3] اگر منظور این باشد که «آن» آخر ماضی‌است وبعد از آن آخر دیگری نبود سخنی نادرست

---

(۱) مانند دوچیز معدومی که اخیر آن‌دو وجودنیابد مگر پس از وجود معدوم اول بلکه مگر پس‌از وجودغیر متناهی. خلاصهٔ کلام اینکه گویندامری که متوقف براموزنامتناهی باشد وممتنع‌الوجوداست آن موردی است که‌آن نامتناهی از امورمترتبی باشد که تاآن هنگام حاصل نشده باشد ومربوطبه مستقبل باشد مانند دوچیز معدومی که دومین‌آن حاصل نمیشود مگر پس از وجود یافتن معدوم اول وبلکه بطور بی‌نهایت‌همهٔ افراد آن باید موجود شوند تاآن امر متوقف برآنها حاصل شود.

(۲) یعنی محل نزاع همین است وازکجا حکم قطعی بامتناع‌آن کرده‌اند زیرا هر-چیزی که وجود نیابد مگر بعد از وجود بی‌نهایت در مستقبل بطور قطع وجودش محال بود پس هر حرکتی وحادثی که متوقف‌بود برحرکات و حوادث‌بی نهایت درآینده واجب است که آن حوادثی که متوقف علیه است متناهی باشد پس اگر ـفرض کنیم که چیزی متوقف باشد برحصول مالایتناهی در طرف آینده چون کشش‌آینده بینهایت است تا آن بی‌نهایت حاصل نشودآن امر حاصل نمی‌شود وبدیهی‌است که آن بی‌نهایت‌هیچگاه حاصل نمی‌شود پس آن امرهم حاصل نخواهد شد.

(۳) یعنی ماضی متناهی بود.

بود[۱] واگر منظور این بود که آن «آن» آخر ماضی بود وبعد از آن ادواری ازآنات دیگر میباشد که هریک آخر ماقبل خود بود سخنی درست است[۲] زیرا براین فرض آن «آن» مفروض هم آخر این ماضی بود وهم آغاز زمان آینده درصورتیکه «آن» مبدء قرار داده شود[۳] وهریک از دو زمانی که واقع در دوطرف آن بود یعنی ماضی ومستقبل بی‌پایان قرار داده شود.

واکثر اوقات، اینان حکم جمیع را براساس حکم بریکایک ثابت می‌کنند[۴]. چنانکه گفته میشود: هریک از حرکات مسبوق بعدم بود پس لازم آید که همهٔ حرکات نیزمسبوق بعدم باشد وپیش از این بدانستی که از ثبوت حکمی بریکایک لازم نمی‌آید که آن حکم برهمه [بطورجمعی] نیز ثابت شود [مثل اینکه گویند هریک یک از زنجیان سیاهند پس همه آدمیان سیاهند] زیرا ترا رسد که گوئی: هریک یک از اعداد سیاهی براین محل در زمان واحد معینی ممکن الحصول بود ولکن ترا نرسد که گوئی همهٔ اعداد سیاهی در زمان واحد معینی برآن محل ممکن الحصول بود وبنا براین از ثبوت حکمی بریکایک ثبوت آن برهمه لازم نمی‌آید[۴] [وبلکه ناصواب بود].

فصل در بیان اینکه حرکات افلاك برای رسیدن بامری قدسی لذیذ بود.[۵]

چون وجود حرکات فلکیه ثابت شد وثابت شد که حرکات افلاك منبعث ازانوار مجردهٔ مدبره‌اند.

---

(۱) زیرا بنزد حکیم بعد ازآن «آن» مفروض، آنات وازمنهٔ غیر متناهی دیگر بود که هریک آخر ماقبل خوداست. قطب ص ۴۱۰.

(۲) این امر درست است لکن آن نتیجهٔ که مطلوب خصم است حاصل نمیشود.

(۳) یعنی آخر ماضی وابتداء آینده‌است درصورتیکه توجه بابتدائیت آن شود زیرا «آن» فاصلهٔ بین گذشته و آینده است، از جهت ماضی پایان است و از جهت مستقبل ابتداء است قطب ص ۴۱۰.

(۴) منظور این است که ازحکمی که بریک یک یعنی کل افرادی ثابت واستوار است حکم بر جمیع یعنی کل جمعی‌را ثابت می کنند درحقیقت نوعی از مغالطه‌است که حکمی بریک یک درست باشد واز این تشابه استفاده شود وبرکل جمعی‌هم همان حکم شود.

(۵) منظور از امر قدسی لذیذ شعاعی است که فائض بر نفوس آنها است بسبب حرکات و بحث دراینکه شکل فلک کری است ودر چگونگی صدور نفس از عقل وغیر از آن.

و نیز اشارت کردیم که انوار مجردهٔ مدبره در مرتبت نازل انوار قاهرهٔ که پاک ومنزه از علایق ظلماتاند قرار دارند[1] ونیز نور اخس نوری است که بنزد ظلمات بود[2] [ومشوب باظلمات بود] نتیجه آنکه نوری که نزدیکتر به ظلمات است ازکمالات نوری دورتر بود و [بعداز این مقدمات خود] دانسته میشود که حرکات افلاک برای غرض خاصیبود، چون ارادی است واین غرض از سافل عاید بعالی نمیتواندباشد چون از معلول فائدهٔ عاید علت نمیشود واز طرفی برای استفادهٔ فائده از سافل هم نمیتواند باشد چون عالی از سافل بهرهٔ برنمیگیرد پس برای دریافت نور سانح بود که از ناحیهٔ نورالانوار برانوار مدبره فائض میشود. ونیز دانستهشدکه حرکات براز خ علویه برای نیل به غرضی که درمادون آنست نبود وبرای غرضی که بطور دفعی باورسد ویا اصلاباو نرسد نیز نبود[3] زیرا هردو حالت منجربه پایان حرکات میشود از جهت نیل به کل ویا یأس از کل[4] و بنابر این حرکات بر ازخ علویه برای نیل به غرضی نوری بود که انوار مدبره از انوار قاهراندر یافته بدانها میرسد[5] وآن نور سانح[6] وشعاعی قدسی بود واگر

۱- زیرا انوار مجردهٔ مدبره مستقل به علائق بدنیهاند وبدینجهت محجوبازمجردات محضهاند وبنابراین انوار متعلق باجرام و ابدان ظلمانیه اخس اند و انواری که مجرد از ازعلایق جرمانیهانداشرف میباشند. قطب ص ۴۱۱.

۲- یعنیمتعلق ومشوب به ظلمت بود.

۳- یعنی برای هیچیک از این سه فرض نیست یکی اینکه حرکات افلاک برایینیل بغرضی باشدکه درموجودات مادونآنها باشد دوم اینکه برای غرضیباشدکه دفعهٔ بآنهارسد سوماینکه اصولا برای غرضی نباشد..

۴- درصورتیکه بطوردفعی همهٔغرض حاصل شود بایدحرکات پایان پذیرد واگراصلا برای نیل بغرض نباشد بازهم بایدحرکات پایان یابد.

۵- یعنی از انوار قاهره بوساطت مدبرات فلکیبافلاکیعنی بهجرم افلاک رسد.

۶- یعنی نور عارضی که از نورالانواربر مدبرات فلکی فائض شود. قطب ص ۴۱۲. نور سانح تنها از ناحیه نورالانوار است وشعاع قدسی از سایر قواهر.

در نور مدبری که در برازخ علویه است امری دائم‌التجدد نبود حرکات متجددهٔ دائمی از آنها حاصل نمی‌شد زیرا آنچه خود لنفسه ثابت بود[که نفوس‌واجرام آنها باشد] مقتضی امری متغیر نبود[1] وآنچه‌در انوار متصرفه‌متجدد شود امری از امور عالم ظلمات نبود چنانکه گذشت[2].

پس آن غرض امری نوری بود وفائض از قواهر بود ومتجددالحصول بود[3] وآن متجدات واقع در مدبرات علویه عبارت از صورعلمیه نبود[4] زیرا صور علمیه مدبرات علویه از جهت علومی که آنها بمادون خود یعنی از ناحیه معلولات حرکات خود دارند و همین‌طور بمافوق خود، بالفعل بود[ونه آن علوم افزوده ونه کاسته میشود چون ثابت شده است که ضوابط حوادث متناهی است و هردوری تکرار میشود][5] چنانکه بزودی‌خواهی‌دانست‌که همهٔ ضوابط وکلیات[6] موجودات

۱- یعنی لازم آیدکه از برازخ،حرکات متجدده صادر نشودواز امری که خود ثابت است مانند مدبرات،افلاك واجرام آنهاکه امری متغیر است حاصل نشود.

۲- منظور از انوار متصرفه نفوس ناطقه فلکیه است اموری که از عالم ظلمات است مانند مدح، ثنا یا امور حیوانی زیراگفته شدکه حرکات افلاك واجبةالدوام است و باید منشأ آن امری باشد که دائم بود وعلاوه داخل در تحت کون وفساد نباشد پس غرض متجدد در نفوس افلاك مانند نفوس انسانی نیست.

وارتباطی به غضب وشهوت و... ندارد که مربوط به کائنات فاسدات است وهمهٔ اینها بر اجرام فلکی‌ممتنع است. پس امری که درنفوس متصرفهٔ فلکی متجدد شود وموجب حرکات اجرام فلکی می گردد امری نوری‌بود.

۳- یا متدرج‌الحصول بوده.

۴- یعنی آن امر نوری فائض از قواهر، صور علمیهٔ متجدده در نفوس متصرفهٔ افلاك نباشد.

۵- یعنی صور علمیه نفوس افلاك‌هم بمادون خود یعنی آنچه معلول حرکات‌آنها است و همین‌طور بمافوق خودکه علل آنها است بالفعل است یعنی علم بالفعل‌که قابل زیاد و نقصان نیست زیرا مبرهن شده است‌که ضوابط حوادث متناهی است نهایت در هردوری تکرار میشود پس‌کلیات حوادث متناهی است ودر هرحال اگر امر متجدد در نفوس متصرفهٔ فلکی،صورعلمیه آنها باشد لازم آیدکه حرکات آنها پایان پذیر باشد.

۶-وقوانین.

حادثه متناهی بود[1] وواجب التکرار[2] ونسبت‌های موجودات‌مترتبهٔ قاهره نیز متناهی اند اگر چه بسیارند زیرا علل و معلولات آنها متناهی اند[3] در حال‌که حرکات افلاك غیر متناهی است پس حرکات افلاك نبود مگر برای نیل بامری غیر متناهی التجدد از آنچه ذکرکردیم یعنی از نوع شعاع های قدسی لذید. [واگر حرکات آنها برای صورعلمیهٔ‌واصل به نفوس آنها باشد چون متناهی است لازم آید که حرکات آنها هم متناهی باشد.]

بنابراین تحریکات در افلاک معد اشراقات بود وبار دیگر اشراقات موجب حرکات‌بود[4] وحرکتی که منبعث‌ازاشراق‌بود از لحاظ، عدد غیرازحرکتی‌است که‌معد آن اشراقات‌بود[5] وبنابر این‌دورممتنع‌لازم‌نمی‌آید[6] پس همواره‌حرکت شرط‌اشراق‌بود واشراق‌خودباردیگرموجب حرکتی‌بود که‌پس ازاشراق‌حاصل‌می‌شودواین امرهمچنین بردوام‌بود وهمهٔ اعداد حرکات‌واشراقات مضبوط‌بود به عشق‌مستمر و شوق‌دائم‌و توالی حرکات افلاک برنسق واحد از جهت توالی انوار سانحه بود در انوار مدبره برنسق واحد[7] وچون فلک وفاعل آن متشابه الافعالند[8] بنا براین شکل

۱- نه جزئیات خارجی‌آنها که متعاقب‌الوجودند.

۲- دوری بعد از دوری‌وکوری بعدازکوری پس نامتناهی بودن حوادث دراکوار وادوار بوده نه درضوابط آنها.

۳- یعنی علل و معلولات قاهره متناهی بود.

پس اگر آن امر محرك،مجدد صور علمیه بود در حال که صور علمیه متناهی است بناچار باید حرکات افلاك‌هم متناهی باشد.

٤- یعنی تأثیر متقابل است،نفوس فلکیه منفعل میشود به لذات قدسیهٔ ناشی از اشراقات عقلی. بدن‌وجرم‌فلک منفعل میشود بحرکات دوریه که مناسب‌با اشراقات نوریه است وحرکات افلاك بواسطهٔ دوام اشراقات دوام یابد.

٥ - چون توافق بالنوع دارند از این جهت تغایر دوحرکت بعدداست.

٦- که توقف حرکت برحرکت باشد یعنی دورمضمر.

۷- زیر فیضان انوار متتابعه از ناحیهٔ نورالانوار برمادون خود بروتیره واحد بود.

۸-چون بنابر قاعده حکماءاورا طبیعت واحد وبسیطی‌بود ودر آن اختلاف قوی وطبایع نبود وهر جزئی از آن متشابه باکل آن بود و فاعل آن‌که نور مجرد است نیز در معرض تغییر نبود.

فلک نیز متشابه بود[1] ودر بین اشکال بجز شکل کری هیچ شکلی دیگر نبود که که بتوان فرض کرد که اجزاء آن از لحاظ وضع متشابه باشند[2] وهمین طور است هربرزخ بسیطی دیگر[3] وچون مدبرات برازخ علویه راعلایق شهوانی وغضبی و یا هرآنچه آنهارا ازعالم نور بازدارد نبود[4] قهراً اشراقات بسیار پذیرند بنابراین بسبب پذیرفتن اشراق از نورالانوارو با توجه باینکه همه مدبرات درپذیرفتن اشراق از انوار مشترکند همهٔ آنها نیز در تحریکات دوریهٔ خود اشتراك دارندولکن از جهت اختلاف آنها در اشراقات که آن اختلافات از ناحیهٔ علل آنها بود [یعنی از ناحیهٔ اختلاف درعلل فاعلی که قواهر باشند که در شدت وضعف اختلاف دارند] پس نوع تحریکات آنها مختلف بود [درسرعت وبطوء...] واگرچه اصولا و جودنور ناشی ازقاهری ازقواهر اعلین بود وقبول اشراقات بسیاری را میکند[5] ولکن درکمال جوهریت بمانند نورقاهر نبود زیرا نورقاهر انوار مجردهٔ مدبره را بدان جهت افاضه می کند که برزخ را کمال واستعداد قبول نفس حاصل شود وازناحیهٔ ارباب اصنام عظیمه پذیرای نفس مدبر[6] متناهی القوة شود تا تدبیر درآن برزخ کند بدان سان

۱- که همان کروی بودن باشد.

۲- زیرا در غیرکره وضع اجزاء آنها متفاوت بود زیرا در یک جانب آن سطح واقع است ودر جانب دیگر خط ودر طرف دیگر زاویه وبنابراین تنها کره است که از لحاظ اوضاع متشابه است.

۳- مانند عناصر خالص وبسیط.

٤- یعنی امور وهمیه که نفوس انسان را از درك حقایق باز میدارد در نفوس افلاك نبود.

٥- یعنی همه اشراقات انوار قاهره را پذیرد و مدبرات در پذیرش نور و اشراق از نورالانوار مشترك اند پس در تحریکات دوریه مشترکند ودر اشراقات دیگر که از قواهر دیگر برآنها میشود مختلف اند.

٦- یعنی تا مناسبتی بین برزخ ونور مدبر باشد تا علاقهٔ آنها مستحکم شود وآن مناسبت متناهی القوه بودن است.

که شایستهٔ آن بود [واز آن‌جهت نفس مدبر متناهی القوۀرا افاضه می کند] که علاقت ووابستگی آن بابرزخی که دراو تصرف میکند مستحکم‌واستوارشود[زیراآن برزخ نیز متناهی‌القوة است‌پس‌در قوت متشابه میشوند] .

قاعده در بیان آنکه مجعول ماهیت بود نه وجود

چون بیان‌شد که‌وجود، امری‌اعتباری عقلی‌بود[۱] بنابراین هویت و ماهیت هرچیزی‌از ناحیهٔ علت فیاضه اوبود [نه‌وجودش که اعتباری است][۲] و ممکن هیچگاه دروجودخود بی‌نیاز ازمرجح وجودش‌نبود[۳] والالازم‌آیدپس‌از آنکه‌فی‌نفسه وبالذات ممکن بود منقلب به بواجب شود[زیرالازم‌آید یاوجودش از قبل خود مرجح شود یاعدمش [٤] وگاه بود که پارهٔ از کائنات فاسدات بابقاء علت فیاضهٔ آنها، باطل وتباه شوند، چون‌متوقف بر علل دیگر می‌باشند که زایل شده است[٥]

ونیزگاه باشد که یک چیزرا دوعلت مختلف بود یکی‌علت حدوث وآن دگر علت ثبات مثلا مانند «بت» که علت حدوث آن فاعل آن بود وعلت ثبات آن خشکی عنصرش بود، وگاه باشد که علت ثبات وعلت حدوث یکی بود مانند«قالبی» که آب‌را متشکل به شکلی میکند[٦] .

۱- بیان شد که وجود عبارت از انتساب ماهیت است به خارج.

۲- یعنی بنابراین صادر از علت هویت وماهیت ذات اشیاء بود نه وجود.

۳- ممکن‌هم در حال حدوث وایجاد وهم در بقاء محتاج به مرجح بود.

٤- پس ممکن نه در حال حدوث و نه در حال بقاء واجب نشود.

٥- مانند امور استعدادیهٔ مادیه زیراهرمرکبی محتاج باموری مانند التیام اجـزاء وحصول استعداد و... بود تا از ناحیه عقل مفارق برآن فیض جریان یابد البته بر حسب‌مزاجی که مستحق آن فیض بود و چون آن مزاج تباه شود آن مرکب که موالید باشد تباه خواهد شد با اینکه علت فیاضهٔ او باقی است.

٦- مثلا ظرف مشکل آب بود بر طبق داخل خود.

ونورالانوارهم علت‌وجود وایجاد همهٔ ممکنات بود وهم علت ثبات آنها[۱]. واز جمله انوار قاهره نیز این‌چنین میباشد[۲] وچون برازخ علویه از نوع کائنات فاسدات نمی‌باشند ناچار انوار مدبرهٔ آنها دائمةالتصرف‌میباشند در آنهاواز برازخ خود جدا نمی‌شوند[۳].

مقالت چهارم

درتقسیم برازخ وهیآت وپاره‌ٔ ازقوای آنها ودرآن چند فصل است.

فصل

هر جسمی یا فارد بود [یعنی منفرد وبسیط بود] وآن جسمی بود که در او ترکیبی از دوبرزخ مختلف نبود[۴] ویا مزدوج بود وآن جسمی بود که از دو برزخ مختلف ترکیب شده باشد[۵].

وهر جسم فاردی یاحاجز بود وآن جسمی بود که‌بالکل مانع از نفوذ نور در [وصول‌بمابعد] او بود[۶].

ویا لطیف بود وآن‌جسمی بود که به هیچ وجه مانع از نفوذ نور در اونبود[۷] ویا مقتصد بود وآن جسمی بود که مانع از نفوذ نور بود ولکن منع او تمام نبود[۸]

۱- یعنی نورالانوارهم علت ایجاد بود وهم علت بقاء واگر موجودی تباه میشود بدان جهت است که علت دیگری که باید داشته باشد تباه شده است.

۲- یعنی قواهرهم علت حدوث مادون خودند وهم علت بقاءآنها.

۳- برخلاف نظر اخوان‌الصفا که‌گفته‌اند نفوس افلاك رهائی یابند ودر آنها تصرف نکنند وپس از ادواری دراز بعالم عقول پیوندند.

٤- یعنی مرکب از دو برزخ نشده باشد بلکه مفرد وبسیط بوده مانند افلاك‌وعناصر.

٥- مانند موالید ثلاث.

٦- ازجزبسائط مانند زمین وکوه وبخارهای غلیظ که مرکب است از عناصرمختلف.

۷- مانند هوای صاف شفاف.

۸- مانند آب صاف وجواهر معدنی شفاف که کاملا مانع از نفوذ نور نمی‌باشند وبلکه تا حدودی نور در آنها نفوذ کند.

و اورا در منع نفوذ نور مراتبی بود وافلاکی که حاجز از نفوذ نورند خود مستنیر اند[1] واما افلاك غیرحاجز [اجرامی] لطیف‌اند[2] وهمچنانکه بیان کردیم چون حرکات افلاك دائمی است از فساد وبطلان مبری میباشد[3]. وآنچه درزیر افلاك است برزخ قابس بود[4] و برزخ فارد قابس از سه‌قسم بیرون نبود[5] یا قابس حاجز بود مانند زمین یا مقتصدبود مانندآب ویا لطیف بودمانندفضاء وبین‌ماوبرازخ علوی‌نه[عنصر] حاجزی بود ونه [عنصر] مقتصدی[6] وگرنه انوار عالیه از ما پوشیده می‌بود[7] پس درمیان ما وبرازخ بجز فضا چیزی دیگر نبود وآنچه از ابرها وجزآن[که حاجب و حاجزند] دراین‌بین دیده میشود ناشی از بخارهائی بود[8] که بسبب اشعهٔ فلکیه تبخیر شده به جهت بالا روند.

وآن جسمی بود که ورا نوعی اقتصاد باشد[9] وطبیعت آب مقتضی اقتصاد

۱- کواکب در افلاك مانع از نفوذ نور است و جریان آن بسوی فلک بالاتر یعنی کواکب مانع اندازانیکه نور از فلک بگذرد و بمافوق آن برسد از این جهت است که فلک بالا از دید پنهان است .

۲- منظور خود کواکب است که لطیف و شفاف است و از این جهت نور بصر ما بماوراء کواکب که کواکب دیگرند میرسد. قطب ص۴۱۰۸.

۳- قاهرند نسبت به مادون خود یعنی عناصر ومواليد واز این جهت افلاك را آباء گفته‌اند و عناصررا امهات و محصول آندورا مواليد.

۴- پس بوجود وافلاك بدوام حرکات آنها دوام یابند.

۵ - منظور عناصر ومولودات عناصر است و از این جهت قابس گویند که انوار عرضیه و استعدادات خودرا از افلاك اقتباس کنند. تا اینگه مواليد بوجود آیند.

۶ - بین عالم ما و برازخ علوی نه اجسام حاجزه وجود دارد نه مقتصده والا ما نمیتوانستیم فوق خودرا که برازخ علویه است مشاهده کنیم.

۷ - یعنی اضواء ستارگان را مشاهده نمیکردیم.

۸ - یعنی اگر حاجزی و حاجبی دیده میشود ترکیباتی است که از بخارها درست شده است و اگر نه درجسم طبیعی حاجزی وجود ندارد.

۹- بر حسب غلظت بخارها و لطافت آن متفاوت است یعنی متفاوت می‌شود وگرنه فضا مقتصد است.

بود مگر آنکه چیزی باا‌ودرآمیزد و ورا بپالاید وتارکند وهریک از اجسام مرکبه بحسب غلبهٔ یکی از عناصر آن بیکی از این امور منسوب میشود [۱] ومرکبات‌قابسه آن گاه‌که مقتصد نمایند مانند بلور وغیره اقتصاد آنها از جهت غلبه عنصر قابس فارد مقتصد بود که عنصر آب بود[۲] .

جماعتی از حکماء گویند : اصول قوابس چهار بود[۳] باردخشک که زمین بود، باردتر که آب‌بود، گرم‌تر که هواء بود، گرم‌خشک که آتش بود وضابطهٔ رطوبت بنزد آنان پذیرش شکل وترك آن‌بودوهمین‌طور پذیرش انفصال‌بسهولت‌بود[۴] وضابطهٔ خشکی [بنزد آنان] پذیرفتن انفصال‌بود بدشواری وحق جز این است[۵] [ونار عنصر جدائی نبود]

زیرا اینان یا آتش‌را بهمان معنی گیرند که بنزدعامه بود دراین‌صورت نیز بنزد عامه نورداخل در مفهوم آتش‌بود[۶] [و شعله های آتش‌را از جهت نوریت نارنامند]

و یا اینکه باصطلاح دیگرگیرند[۷] وبهردو صورت برهان آنان بر اثبات [مستقل بودن] عنصر آتش بنزد فلک براین معنی‌که آتشی که بنزدما بودبسوی بالا رود پس مرکز طبیعی آن بالا بود ضعیف وناتوان‌بود[۸] زیرا آتشی که بنزدما

۱- یعنی منسوب به اقتصاد. حاجز، لطیف.

۲- بیان شدکه طبیعت آب مقتصد است.

۳- نه سه. شیخ منکر این معنی است‌که آتش عنصر مستقل باشد.

٤- یعنی هم قبول تشکل کند وهم نکند وهم بآسانی انفصال پذیرد.

٥- متن این است‌که حق از این معنی ابا دارد.

٦- یعنی عامه امر سوزان را تنها نار نگویند امر سوزان مشتعل‌را نارگویند که روشنائی داخل در مفهوم آنست.

٧- یعنی باین معنی‌گیرندکه تنها احراق داخل درمفهوم آن‌باشد نه نور.

٨- یعنی این برهان ضعیف و ناتوان بود.

بود در هنگام صعود باشتاب مبدل به هواء میگردد[۱] و برزخ آن درهنگام شدت لطافت و استعداد ظهور نور دراوباقی نمی‌ماند وسلطنت حرارت نیز از اومنقطع میشود وبصورت هواء درمیآید[۲] و از جمله خواص حرارت تلطیف بود[۳] [وبنابراین آنچه از او صعود میکند از جهت تلطف اوبود و اینکه بصورت هوای حار درآمده است] .

و هرگاه همچنان‌آتش آن‌باقی بماند[۴] ویا باهمان حرارتی که دراواست صعود کند لازم‌آید هرآنچه درخطی مستقیم برابر وی قرارگیرد بسوزد درحال که چنین نیست، پس در حال صعود [وآن قسمت متصاعد] بصورت نار باقی نمی‌ماند چنانکه بگفتیم واگر [در مقام اثبات مستقل بودن نار] بحرکت فلک استدلال کنند وگویند حرکت فلک هرآنچه مجاوروی قرار می گیرد بسوزد پس [درآنجا عنصر نار بود گوئیم ازین‌امر لازم نمی‌آید که آنجا [عنصرنار] بود وبلکه هوای متسخن بـود .

واگر از طریق احتراق دخان در هنگام‌رسیدن‌به نزدیک فلک‌استدلال برعنصر نارکنند و گویند ذوات اذناب و شهب از همین دخانات محترق حاصل می‌شود این استدلال نیز خطا بود زیراسوزانیدن تنها از خواص آتش نبود چه آنکه آهن گداخته‌هم بسوزاند وهوای گرم سخت‌نیز سوزاننده بود واما استدلال از طریق‌شبه

۱- یعنی هنگام صعود به بالا فوراً تبدیل به هوا میشود.

۲- همانطورکه سلطنت نور ازوبریده میشود سلطنت حرارت نیز ازو قطع می‌گردد وبه هیچ یک از دو اصطلاح،دیگر نار نمی‌باشد وفقط بصورت هوای گرم درمیآید.

۳- وبنابراین چون مرتفع شود ازکثرت تلطف بود و اینکه بصورت هوا درمیآید نه از این جهت است که آتش است.

۴- یعنی‌در حال صعودناریت خودرا حفظ کند ویا با همان‌حرارتی میباشد که‌قبل‌از صعود داشته است.

سوراخی که درصنوبریت‌چراغ مشاهده می‌کنیم نیز استدلال درستی نبود[۱] زیرا از وجود این امر[۲] لازم نمی‌آید که آنچه در شبه سوراخ بود نار بود وبلکه هواء بود زیرا هراندازه درناریت قوی‌تر بود در دگرگونی به هواء بسبب تلطیف تواناتر بود وهرگاه ازدگرگون کردن ماده خود به هواء بسبب تلطیف ضعیف شود بناچار جنبهٔ دخانی آن قوی میشود پس آن قسمت از شعلهٔ چراغ که بنزدیک فتیله وامثال‌آن می‌باشدتلطیف یابد واز جهت قوت ناریت بصورت هواء درآید و گرمی آن همچنان بماند.

پس‌از این جهت که هوائی لطیف بود بصر ودید در آن نافذ بود وازاین‌جهت که حار است میسوزاند نه از آن‌جهت که نار است[۳].

وآنگهی مشائیان خود اعتراف کرده‌اند که عنصر یابس عنصری بود که تشکل وترك آنرا بآسانی نمی‌پذیرد درحال که آنچه بنزدیك فتیله است این‌چنین نبود[٤] وبلکه بآسانی قبول‌تشکل وترك‌آن‌میکندوهمین‌طوراست آنچه بنزدیک فلک بود وبنابراین‌آنچه بنزدفتیله وهمین‌طوربنزد فلک است باهوا امتیازی ندارد[٥] مگر در حرارت واختلاف آن بشدت وضعف وبنابراین هواءحار بود[٦] واما آنچه گفته‌شده

۱- شبه سوراخی در قاعده وپائین شکل صنوبری چراغ دیده میشود یعنی شبیه به یک سوراخ کمرنگ‌چیزی‌دیده میشود،طوری که توهم میشود که سوراخ‌است‌در حال که مانع و حاجب از نفوذ نور نیست واین‌را دلیل‌گرفته‌اند که آتش شفاف است وعبارت از هوای متصدنیست و از این‌جهت‌است که هرچه باو میرسد میسوزد در حال که آن شبه سوراخ خیلی شفاف است واگر آتش عبارت از هوای‌گرم بود پس آن قسمت شفاف سوزان‌صنوبری چیست؟ پس معلوم میشود که آن قسمت آتش خالص است ومابقی مخلوطی با مواد دیگر. قطب‌ص ۴۲۱

۲- یعنی وجود شبه ثقب.

۳- وحرارت آن همچنان باقی بماند. پس از آن‌جهت که هوای لطیف است چشم دراو نفوذ کند واز آن‌جهت که‌گرم است بسوزاند.

٤- یعنی آن شبه ثقب تشکل‌وترک‌آن‌رابآسانی می‌پذیرد.

٥- یعنی‌هم‌آنچه نزدیک فتیله است وهم‌آنچه نزدیک فلک است از هوا امتیازی ندارند مگر به...

٦- نه آتش.

www.IrPDF.com

است که نار عنصری خشک بود از آن‌رو که چیزهای دیگررا که‌ملاقی ویانزدیک است باو بخشگاند نیز استدلال خوبی نبود.

زیرا خشک شدن چیزهای[ملاقی‌ویانزدیک باو] از جهت زدوده‌شدن‌رطوبت آنها بودوزدوده شدن رطوبت از جهت تلطیف‌وتصعید بود نه‌باینکه نار یابس بود[1] وچنین نیست که آتش‌تری ماده‌اش‌را بزداید ونابودکند تا یابس گردد[2] وبلکه‌بر قاعدهٔ خود آنان هرگاه آنرا تحلیل برد وبپراکند آنرا ترترکند[3] زیرا پس از تحلیل یا بخار میشود ویا هواء ودرهرحال میعان آن شدیدتر میشودپس اصول‌عنصریات سه بود، حاجز ومقتصد و لطیف.

بدانکه شرط عنصر یا جسم لطیف کمال حرارت نبود[4] زیرا گاه باشدکه حرارت چیزی پس از تلطیف کم شود و از این جهت است که حرارت پارهٔ از آبها شدیدتر از هوای‌محسوس بود.

وصورتهای اشیاء چنانکه بیان شد بجز هیآت ظاهره [یعنی کیفیات‌محسوسه]

۱- بلکه باین سبب باشدکه حار است زیرا تلطیف و تصعید از خواص حرارت است نه یبوست. قطب ص ۴۲۲.

۲- یعنی این سئوال پیش می‌آیدکه یبوست نار ازکجا آمده است لابد میگویند نار خود، خودرایابس کرده است دراین صورت درست نیست.

۳- یعنی تری آنرا زیادترکند عبارت درهم است ظاهرا منظور این است که فعل آتش در ملاقیات خود یبوست نیست بلکه رطوبت است در حال که عبارت میفهماندکه فعل آتش در ماده خود چنین است.

۴- تا آنکه بگویندکه هواء یا آنچه جاری‌مجرای هواء است در لطافت مانندبخارها و دخانها باید شدیدالسخونة باشد و هر چه لطافت آنها زیاد شود حرارت آنها نیز زیاد شود و درنتیجه‌لازم آیدکه‌لطیف ازکثیف گرمترباشد زیرابرعکس اجزاءهوا اولا درحرارت‌وبرودت متفاوتند و ثانیاًحرارت بخار ودخان هرانداره لطیف‌تر شوند واز زمین دورتر شوند کاسته‌میشود وثالثاً پارهٔ از اجسام کثیفه‌گرم‌تراند از لطیف.

۵- وبنابراین واجب است که حرارت هواء وبرودت آن گوناگون و متفاوت باشد.

چیزدیگری نبود[۱].

والبتاگر آن نوع از هوائی که حرارتش شدیدتر بود نار نامیم مسلم روا بود [ولکن نامگذاری تغییری در ماهیات نمی‌دهد][۲] وقهراً بنزدوی آتش باعتبار شدت وضعف کیفیت واحده منقسم بدو قسم میشود[۳].

واما گفتار گوئیدهٔ که گوید[۴]: اگر نار گرم‌وتر بود بناچار هواء بودودراینصورت خواستار جایگاهی بالاتر از جایگاه هواء نبود وبلکه بنزد هوا بایستد[۵] گفتاری نادرست بود زیرا خصم‌را رسدکه گوید هراندازه گرمی هواء شدت یابد بالا ـ رفتن او نیز شدت یابد نه از آن جهت که اورا دراین حال حقیقت دیگری بود [بنام‌نار] وبلکه بدان جهت که اورا در آن حال لطافت دیگری‌بود، پس زیادت ارتقاء آن از جهت لطیف‌تر بودن آن بودنه از جهت نار بودن آن[۶] وآنگهی چه کسی مشاهده کرده است که حقیقت نار ارتقاء یافته باشد[۷]. مضافاً براین امر خصم را رسد که گوید. آنچه بنزدیک فلک بود بسبب حرکت فلک سخونت میابد[۸]

۱ـ یعنی صورت اجسام وعناصر عبارت ازکیفیاتی بود محسوس وبنابراین طرف‌رانرسد که‌گوید لطیفی که‌اشدحرارة است صورت‌دیگری دارد بجز آن صورتی بودکه‌آن‌اقل‌حرارة است یعنی حرارت وبرودت مربوط به صورت نوعیه است. این مطلب‌را شیخ شهاب قبول ندارد.

۲ـ جواز آن مسلم بود. قطب ص۴۲۳، زیرا در اصطلاح ونامگذاری نزاعی نبود.

۳ـ آنچه میتوان بآن نارگفت و آنچه نمی‌توان.

۴ـ قول شیخ‌الرئیس است. قطب ص۴۲۳.

۵ـ درحال که مشاهده میکنیم که توقف نمی‌کند و بلکه شعله‌آن چنانکه ملاحظه میشود یعنی شعله‌های آتش وصنوبرات چراغها همواره بالا میرود و بالاتر از هوائی که ملاقی باآنهاست میرود.

۶ـ یعنی از این جهت است که لطیف‌تر شده است‌نه آنکه نار شده است.

۷ـ چه‌کسی دیده است که حقیقت نار بسوی مقعر فلک ارتقاء یافته باشد با اینکه شعله‌های مرتفعه اولا روشنائی ندارند و ثانیاً مبدل به هواء میشوند.

۸ـ پس حرارت آن از جهت حرکت فلک است نه ذاتی‌آن بنابراین هواء بود نه آتش پس آتش عنصر جدائی نبود.

و شگفت‌آوراین‌است که مشائیان درممتزجات نیز مدعی ناریت‌اند.[۱] درحال که بدانستی که آن آتشی که آنان توهم کرده گویند که بنزد فلک بود هیچ قاسری نتواند آنرا بسوی‌مافرود آوردزیرافلک آنرا [درخط مستقیم] دفع نمی کند.[۲]

واما آنچه‌را که فرض کنندهٔ فرض کرده است و گفته‌است که آنچه‌برودت‌شبانگاهی‌آنرابا‌این‌عالم‌فرودمیاورد[۳] [نار است] آن نار نبود زیرا بواسطهٔ استیلای برودت وقهر برودت براو در فرود آمدن از صورت ناری خارج میشود[٤] و اما آنچه [دراین عالم و] بنزد ما موجود است امری است که متلطف و متحلل میشود [قابل تحلیل وتلطیف است] ونازل بواسطهٔ برودت نیست [پس آنچه‌بواسطه برودت نازل شود ناریت او از بین میرود و آنچه در نزد ما موجوداست وقابل تلطیف و تحلیل است آن امری نیست که بواسطهٔ برودت نازل شده است].

و میعان آب از جهت حرارت‌بود[۵]. واز این جهت است که‌هرگاه از راه برودت ذاتی خود تمکن وامکان یابد ویا سردی هوا که در عین حال مستفاد ازآب بود در او متمکن گردد منجمد میشود[٦]. بجز اینکه فقط باید گفت آب نزدیک

۱- تعجب این است که‌گویند درممتزجا ومرکبات هم‌آتش بود ودر حال که از اینان باید پرسید شما که میگوئید مرکز آتش اطراف فلک است آن آتش چگونه باین عالم آمده است تا مخلوط مرکبات شود و درممتزجات آتش باشد.

۲- چون حرکت فلک مستدیر است اگرهم دفع کند بسوی ما وزمین فرود نیاید زیرا موقعی بسوی ما آید که بخط مستقیم باشد.

۳- یعنی مقداری از آتش بوسیله برودت شب‌نم در شبانگاه بزمین می‌آید و در ممتزجات قرار میگیرد.

٤ - زیرا از خاصیت ناریت خارج میشود. بسبب غلبه برودت.

وآن ناری که بنزدماست تلطف‌وتحلل پذیرد.ولطیف شده ویرا کنده شود.

٥- اشعه کواکب بویژه از نیر اعظم.

٦- البته بسبب قلت‌انعکاس شعاعات همانطورکه در فصل زمستان است. کلمهٔ تمکن که در عبارت‌در دو مورد ذکر شده است در هر مورد معنائی‌دیگر دارد و درهرحال دراین صورت‌ها آب منجمدگردد.

تر بمیعان است از زمین پس حرارت نسبت به آب بیگانه بود[۱] و از ناحیهٔ نور کواکب ویا حرکتی که مستند بنور است بود[۲] وسردی تام[۳] تنهامستند به برزخ عنصری‌وی نبود وبلکه هم‌مستند ببرزخ عنصری وی بود وهم بعدم حرارت غریبهٔ وارد در او چه آنکه هرگاه برودت تنها معلول ماهیت آب باشد متصور نبود که زدایندهٔ بتواند برودتش‌را بزداید[٤] پس برودت آن‌هم مستند بجسم عنصری آن بود وهم‌بعدم‌وجود زدایندهٔ آن برودت مانند حرارت وموجبات آن[٥] [مانند حرکت و مجاورت حار] بجز اینکه برودت امری وجودی بود[٦] زیرا امور بارده بمانند یخ و برف وجز آنها،هم‌اموری که بالای آنها است سرد میکنند وهم آنچه مجاور آنها قرار می‌گیرد[۷] وبهرصورت آنچه درهمهٔ احوال(حال‌تسخن یا حال انجماد) از لوازم ضروری و ذاتی آب بود اقتصاد بود مگر آنکه چیزی باوی درآمیزد[۸].

و هواء منقلب بآب میشود چنانکه این امررا از قطراتی که برروی طاس -

---

۱- ذاتی او نیست.

۲- مستند بنور مدبر بود یعنی حرکت ارادی، ممکن است تفسیر نور،بمدبر درست نباشد و نظر شهاب‌الدین این باشد که حرکت مستند بنور تولید حرارت کند و مطلق‌نور نظر اوباشد.

۳- که در آب منجمد است.

٤- زیرا اموریکه ذاتی اشیاء است بواسطه امری خارجی برطرف وزائل نمی‌شود.

٥- عدم وجود زدایندهٔ که حرارت و موجبات حرارت باشد چون حرارت زدانیده برودت است و موجبات حرارت مانند حرکت نیزکه تولید حرارت میکند باید معدوم‌باشد.

٦- چون این توهم‌پیش‌می‌آید که اگر برودت معلل‌بامر عدمی باشد که عدم وجود زایل‌کنندهٔ برودت است چگونه امر عدمی میتواند علت وجودباشد،گوید که برودت وجودی است و عدمی نیست باین استنادکه مستند بامر عدمی‌میباشد.

۷- آنچه روی یخ باشد وآنچه پهلوی یخ باشد در حال‌که امر عدمی این تأثیر وجودی‌را ندارد.

۸- زیرا مثلا درحال انجمادهم مانند بلور بود در اقتصاد.

هائی‌که بر روی یخ گذاره میشود می‌نشیند توانی دید[1] ونتوان انگاشت‌که اینگونه قطرات‌از جهت ترشحات آب درون طاس‌بود پس متعین‌است‌که[باید گفت] نخست [این‌قطرات] هواء میباشد و بسبب شدت سردی مبدل به‌آب میشود و گویندهٔ را نرسد که گوید:

اجزاء پراکندهٔآب در هوابسوی طاس منجذب میشود زیرا اگر این فرض درست می‌بود لازم‌میآمد که انجذاب‌اجزاء پراکندهٔ آب‌در هوابه حوضهای بزرگ اولی‌و شایسته‌تر بود[زیرا حوضهائی که‌پرومملو از آب‌ندبرودت‌آنها‌زیادتراست برای‌جذب] درحال‌که چنین نبود[2] تا آنجاکه هرگاه طاسی بنزدیک حوضها ویا مجمع‌های بزرگ آب برروی‌یخ دمر شود همان قطرات بر اونشیند‌که آنگاه‌که چنین نبود نیز برآن نشیند واین امر در تمام‌مواضع یکسان‌ومساوی بود چه‌آنکه بخارهای مفروض‌زیاد بود[3] یا‌کم‌وانقلاب آب‌به‌شکل هوا که ناشی‌از تحلل‌شدید بخار بود امری است ثابت‌که همواره دیده میشود تا آنجاکه اقتصاد آن به‌کلی زدوده میشود وبالکل متلطف می‌گردد[4].

وانقلاب هواء بشکل آتشی نورانی نیز از چیزهائی است‌که درآتش‌زنه‌ها ودمدمه‌های‌بزرگی که‌هوارا به شکل‌آتش‌های‌شعله‌ور ونورانی تبدیل‌می‌کنددیده

١- یا دیده میشود. که ممکن‌است‌کلمهٔ «تری» مجهول باشد. قطب ص ٤٢٦.

٢- زیرا انجذابات حوضهائی‌که پراز آب ویا پر از یخ‌میباشند قهراً زیادتر است در حال‌که مشاهد خلاف آنست زیرا اگر این طور می‌بود لازم میآمد‌که اگر طاسی پهلوی حوض بزرگی قرارمی‌گرفت‌چون‌حوض‌بفرض از لحاظ نیروی‌جذب قوی‌تر است اصولا قطرات آب به طاس جذب نشود یاکمتر شود.

٣- اگر قطرات وتری بر روی طاس حاصل از انجذاب اجزاء بخاری پراکنده در هواء می‌بود بناچار در هنگامی‌که بخارها زیادتر می‌بود انجذاب اجزاء زیادتر می‌بود در حال که وجود امر خارجی خلاف این‌را ثابت میکند.

٤- یعنی بصورتی درآیدکه اصولا مانع از نفوذ نور درونباشد وشفاف شود وغیر حاجز بالکل شود.

میشود و چون انقلاب یکی از دو عنصر بآن دگر درست و ممکن بود[۱] انقلاب عنصر دیگر نیز بدان واجب بود[۲] و اگر چنین نبود لازم آید که در ادوار نامتناهی چیزی از این عنصر خاص باقی نماند مگر اینکه تبدیل بآن دگر شود. و در نتیجه از او چیزی باقی نماند[۳]. و نیز اگر انقلاب عنصری به عنصری دیگر صحیح و جایز بود بناچار نسبت حامل [که بقول مشائیان هیولی و بقول اشراقیان جسم مطلق است] انقلاب بهردو عنصر در امکان[٤] انقلاب [باینکه صورت یکی خلع شده متلبس بصورت آن دگر شود] یکسان بوده و آتشی که که نورانی بود ازجهت نوریتش شریف بود[٥] و آن همان آتشی بود که همهٔ مردم فارس اتفاق کرده‌اند که طلسم اردیبهشت بود و او نوری قاهر و فیاض بر آن بود[٦] پس روشن شد که پارهٔ از این عناصر و اشیاء تبدیل به پارهٔ دیگر میشود و بنابراین آنها را هیولائی بود مشترك[۷] و آن هیولی همان برزخ بود[۸] که مابه آن نه باعتبار و قیاس به غیر و بلکه بلحاظ ذاتش برزخ گوئیم و به قیاس به هیآتی که قائم به آن بود حامل و محل گوئیم و به قیاس به مجموع آن دو[۹] که حاصل از آن و هیآت آن بود که در حقیقت نوع مرکب بود

۱- یعنی جایز بود یالازم بود.

۲- مانند انقلاب آب بزمین و انقلاب هوا بآتش و در هرحال مثلا اگر جایز بود که آب تبدیل بزمین شود عکس آنهم حتمی می‌بود.

۳- زیرا بتدریج عناصر نقصان می‌یابند و نظام جهان مختل میشود و درهم می‌ریزد یعنی لازم آید که همهٔ عناصر بیک عنصر تبدیل شود و آن یک عنصرهم ازبین برود. لکن اگر هریک بدیگری مبدل شود همچنان نظام بحال خود باقی می‌ماند.

٤- منظور از حامل بنزد مشائیان هیولی و بنزد اشراقیان جسم مطلق است.

٥- زیرا نوعی از انواع طلسم نوری از انوار مجردهٔ قاهره است در هرحال نار نورانی از این جهت که شبیه به عالم انوار است مورد پرستش مردم پارس بوده‌است.

٦- یعنی فیاض بود بر نار نورانی که طلسم اردیبهشت است.

۷- لکن نه آنگونه هیولائی که مشائیان گفته‌اند که قوت محض است

۸- یعنی جسم.

۹- یعنی مجموع مرکب از جسم و هیأت.

هیولی گوئیم واین نامگذاری باصطلاح ما بود و[باید دانست که] هیولای افلاك مشترك نبود[۱] یعنی هیآت برازخ آنها ثابت بود واز آنهاجدا نشود ومجموع آن هیآت وبرازخ هم منقلب ومتبدل نشوند[۲]

فصل در بیان انتهای همهٔ حرکات بانوار جوهریه یا عرضیه

وبرتو است که بدانی که سبب نخستین همهٔ حرکات یعنی سبب اعلای نوری آنها یا نور مجرد مدبر بود مانند سبب محرکهٔ برازخ علویه وانسان وجزآن[۳] ویا شعاعی بود که موجب حرارت بود وآن حرارت محرك اجسامی بود که بنزدما است[٤] چنانکه از بررسی احوال بخارها ودخانها این امر مشاهده میشود[٥] و باز بدانکه حرکت سنگ بطرف پائین تنها از جهت ومستند به طبع آن نبود[٦] زیرا اگر درحیز طبیعی خود قرارگیرد حرکت نمی کند[۷].

وبنابراین حرکت سنگ مبتنی بر قسر قاسر بود[۸] و آن قاسر یا منتهی بنور مجرد مدبر میشود[۹] ویا بامری منتهی میشود که مستند بحرارتی بود که آنرا ایجاب

۱- یعنی هیئت برازخ افلاك ثابت است ومتبدل نمی‌شود پس هرفلکی نوع منحصر در فرد است ومتبدل نمی‌شود.

۲- یعنی مجموع هیآت وبرازخ آنها متبدل نمی‌شود.

۳- یعنی سایر حیوانات که سبب نخستین محرکهٔ آنها نفس مدبر بود.

٤- یعنی در عالم اجسام.

٥- منظور از بخار چیزی است که از جسم رطب مرتفع شود و منظور از دخان چیزی است که از جسم خشک صعود کند.

٦- زیرا اگر سبب این حرکت طبع او باشد لازم آید که دائماً متحرك بود.

۷- در حال که اگر مقتضی طبیعت سنگ تحرك باشد هیچگاه نباید از حرکت باز- ایستد ولودر حیز طبیعی خود بود. چون مقتضای طبع ازو برداشته نمی‌شود اگرچه درمکان طبیعی خود باشد.

۸- آن قاسری که آنرا از حیز طبیعی بیرون آورده وبه جایگاه بیگانه مانند هوابرد.

۹- مانند سایر احجاری که انسان با نیروی خود ازپائین بسوی بالا فرستد.

می‌کند[۱] وفرود آمدن باران‌ها نیز بدین سبب بود[۲]. زیرا آنچه از اشیاء یابسهٔ جهان‌ما متلطف ومتصاعد میشود عبارت ازدخان بود. وآنچه ازاشیاء رطب ـ متلطف ومتصاعد میشود بخار بود وسبب آن حرارت بود پس حاصل همهٔ این حرکات یا بنور مدبر باز میگردد ویا بحرکتی که مستند بنور مجرد یا عارض بود[۳].

سپس گوئیم هرگاه برودت بر بخار غلبه یابدمتکاثف میشود وبصورت‌آب ریزش میکند واین‌ریزش‌نبود مگرمستند به تحریک حرارتی چنانکه در حمامات از صعود قطرات‌بخارات بسبب‌حرارت وتکاثف وریزش‌آن به‌سبب‌برودت این‌وضع دیده میشود.

و آنچه از بخارها در جو متکاثف میشود بصورت ابر درمیآید ودر آن دخان حبس میشود ورهائی خودرا خواهدپس‌درهنگام شدت تقاوم وبرخورد وی که ـ بمنظور رهائی آن حاصل میشودآوازی هائل پدید میآید که آن رعد نامیده‌میشود وآن نیزمبتنی و مستند به‌حرارت بود[۴] وگاه آن‌دخان ازابر جدامیشودوبصورت آتش درمیآید و صاعقه‌ها و جزآن ازو حاصل‌میشود[۵]وهرگاه حرارت دخان‌بسبب برودت شکسته شود سنگین میگردد وفرود میآید ویا از جهت مدافعت‌هوای مجاورفلک که

۱ـ مستند به حرارتی بودکه آن قاسررا که حرکت باشد ایجاب میکند.

۲ـ یعنی مستند بحرارتی بودکه آن‌را ایجاب‌کرده است زیرا نزول باران مستند به بخاری است‌که مستند بحرارت است وآن حرارت حاصل از انعکاس اشعهٔ‌کوکبیه است‌که موجب بخار ودخان وبلکه صعود اجزاء آبی وارضی است بسوی بالا.

۳ـ در نور مجرد مانند حرکات انسانی ودر نور عارض مانند نزول باران...

٤ـ یعنی رعد ناشی از آواز دخان محبوس مبتنی‌بر حرارت و بلکه حرکت است.

٥ـ از ابر جدا میشود وبسوی زمین سرازیر میشود از آن جهت‌که مانعی آنرا ازرفتن بسوی بالا باز میدارد وعلاوه برآن پاره‌ئی از مواد ثقیل زمینی در اومیباشد واز جهت‌کثافت جرمش مشتعل میشود . قطب‌الدین‌گویداز جهت‌کثافت جرم و روغنی بودن آن، قطب ص ٤۳۰ .

قوابس دیگرهم بروفق حرکت‌دورانی‌فلک درحرکت‌اند بازمیگردد[۱] .ودرهردوصورت دخان سردشده ویا بازگشته بانیرو وشدتی تمام پراکنده شده وبرهوا هجوم‌میآورد وبدین ترتیب واز این راه بادها بوجود میآید.

و سبب نخستین دراینگونه‌چیزها نیز حرارت بود ونزدما حرارتی نبود مگر از ناحیه شعاع ستارگان ویا از آتش هائی که‌ما خود برمیافروزیم وناشی از افروختن ما بودکه البته این قسمت کمتر ازآن‌دگر بود[۲] وآتش افروختن‌ما نیز مستند بــه انوار متصرفهٔ مابود[۳] .

وحرکت آبها بسوی جایگاه طبیعی خود وانفجار آنها از چشمه‌سارها ازجهت بخارهائی بودکه دردل زمین زندانی شده است وهمچنین زلزله ها،وسبب بخارها همان بودکه پیش از این بیان شد[۴] پس سبب نخستین همهٔ حرکات در عالم نور بود.

و حرکاتی که در برازخ علویه است گرچه خود معد اشراقات بود لکن اشراق از ناحیه نورالانوار بود[۵] ومباشر درحرکات،نور مدبر بود پس علت‌حقیقی در حرکات افلاك نور مجرد بود باضافه نور سانح[۶] .

۱- منظور این است که یکی از این وجوه فرود میآید یا از آن جهت که برودت آن شکسته میشود ویا از جهت مدافعت هوای مجاور فلک پس در شق دوم بسبب خفت به هوا صعود میکند تا به مجاورت فلک میرسد و بر میگردد.

۲- یعنی حرارتی که ناشی از آتش افروزی مادر عالم طبیعت است در برابر شعاع کواکب بسیار ناچیز وکم بود. قطب ص ٤۳۱.

۳ - یعنی بارادهٔ ماست که ناشی از نور مجرد و مدبـر است پس سبب حرکت دراینگونه امور مهمه بازگشت بنور می کند حال نوری‌عارض‌باشد مانندا‌شعهٔ کوکبیه یا نور مجرد مانندانوار مدبرهٔانسانی‌ویافلکی‌پس‌سبب حرکت‌حرارت است وحرارت ناشی ازنور است.

٤- که ناشی از حرارت اشعهٔ کوبیه است.

٥- واز ناحیه حرکات نبود تا لازم آیدکه نور معلول حرکت بود یعنی معلول حرکت فلکیه تا منافی باشد بااین امرکه همهٔ حرکات معلول نورند.

٦- نورفائض از نورالانواررا نور سانح گویند.

وحرکت به طبیعت حیات نوریه نزدیک‌تر بود[۱] زیرا حرکت مستدعی علت وجودی نور بود بر خلاف سکون که امری عدمی بود وتنها عدم علت حرکت، اورا کافی بود[۲].

وچون سکون امری عدمی بود باظلمات میته مناسب بود[۳] وهرگاه دراین‌عالم نوری نمی‌بود «اعم از نور قائم ویا نور عارض». اصلا حرکتی واقع نمیشد....

بنابراین علت اصلی حرکات وحرارتها دراین عالم انواراند، وهریک از حرکت وحرارت مظهر نور بود نه علت[تامهٔ]آن[۴] و بلکه محل وقابل‌را مستعد می‌کنند تا از ناحیهٔ نور قاهر که بذات وجوهر خود فائض بر قوابل مستعده بود باندازهٔ استعدادی که یافته و شایسته آنها است نوری در آنها حاصل[۵] شود.

ونور بسبب اصل و سنخ خود حرکت و حرارت‌را بوجود آورده بدان‌تحصل می‌بخشد ونیز نور ذاتاً وبذات خود فیاض وبماهیت وذات خود فعال بود نه به جعل جاعلی دیگر. وعلت اشعهٔ کواکب، کواکب بود[۶] ونور تام فی نفسه علت نور ناقص بود[۷] مانند شعاع. وهمچنانکه زوایای سه‌گانهٔ مثلث بسبب وجود

۱- اقرب الی‌طبیعة‌الحیوة‌النوریة. در متن کربن الی‌الحیواة والنوریة که ظاهراً درست نیست.

۲- چون عدمی است نیازی بعلت وجودی ندارد تا چه رسد که علت نوری‌هم باشد وچون مقابل حرکت است یعنی مقابل ملکه است عدم علت ملکه اوراکافی است زیرا علت عدم مقابل با ملکه عیناً همان عدم علت ملکه بود بدون اینکه نیازی بـه علت دیگر باشد.

۳- نه بانـور.

۴- پس حرکت و حرارت مظهر ومجلای نورند نه علت نور.

۵- یعنی هنگامی‌که استعداد و قوابل بوسیلهٔ حرکات فلکیه وحرارت مستفاد از اشعهٔ کوکبیه‌کامل شد نور مفارق بر او افاضه کند.

۶- یعنی علت معدهٔ اشعهٔ‌کواکب کواکب است نه علت موجدهٔ آنها.

۷- یعنی نور تام‌را رسدکه فی‌نفسه‌علت‌نور ناقص بود منظوراز نور تام نورکوکب است منظور از علت اینجاعلت معده است‌یعنی‌نور تام‌کوکب می‌تواندعلت‌معدهٔ‌شعاع باشد.

مثلث واجب میشود بااینکه مثلث بودن خود عرض بود بعید نبود که نور عارض با شرایطی نور عارض دیگری‌را ایجاب کند. وهریک از حرارت وحرکت درچیزهائی که صلاحیت قبول بود مستدعی پذیرش آن‌دگر بود[۱] واز اختلافی که در آثار نور بود وهمچنین اختلاف تعددآن،بسبب‌اختلاف‌در قوابل [جسمیه] واستعدادات مختلف آنها بود[۲] ودر برازخ علویه بین نور وحرکت مصاحبت بود[۳] و مصاحبت نور با حرکت تمام‌تر از مصاحبت هریک از آنها با حرارت بود[۴].

وهرگاه همهٔ اشیاء جهان وجودرا بررسی کنی بجز نور محض چیزی‌دگررا درنیابی که‌در هستیهای‌عالم‌مؤثر بود حال‌آن تأثیر قریب بودیا بعید[۵] وچون محبت وقهرهردو از ناحیهٔ نوراند وحرکت و حرارت نیز معلول نورند بنابراین حرارت‌را درغرائزی مانند قوت نزوع وشهوت وغضب ذی‌مدخل بود[۶] وهمهٔ آنها بنزدما بسبب حرکت تمامیت یابند[۷] وشوقها نیز موجب حرکات شوند واز جمله شرف آتش بر سایر عناصر این بودکه حرکت او اعلی وحرارت او اتم بود[۸] و به —

۱- یعنی در اجسام عنصریه نه در افلاك ونه درحرکت افلاك، زیرا حرکت‌افلاك مستعد عی حرارت نیست زیرا صلاحیت قبول حرارت را ندارد پس در عناصر حرکت قبول حرارت و حرارت قبول حرکت میکند چون دنیای فعل وانفعال است.

۲- اختلاف آثار نور وتعدد آن‌بسبب‌اختلاف قوابل و استعدادات مختلفهٔ آنها بودکه ناشی از اختلاف حرکات واشعه است وگرنه آثار انوار مختلف نمی‌بود چه آنکه نور فی‌نفسه یک حقیقت است. قطب ص ٤۳۳.

۳- منظور نور مدبر است نه انوارکوکبیه درهرحال انوار مدبرهٔ برازخ با حرکت همراه‌اند.

٤- زیرا حرکت‌گاهی از حرارت منفک میشود مانند حرکات افلاك و همین‌طور گاهی نور ازحرارت منفک میشود مانند انوارکواکب ویا قوت ولعل وجز آنها.

٥- منظور نور محض واجب‌الوجود بودکه سرچشمهٔ نور ومنبع وجود است.

٦- منظور از قهر و محبت قهر ومحبت روحانی ویا جسمانی‌است که ناشی از نور است.

۷- همهٔ آنها بنزدمایادرعالم ماکه عالم‌حیوانی‌وطبیعی است.

۸- اعم از حرکات روحانی و جسمانی.

طبیعت حیات نزدیک‌تر بود و درظلمات از و کمک گرفته میشود وقهراً . وی از عناصر دیگر نیز اتم بود وبمبادی مجردهٔ نوری شبیه تر بود و او برادر «نوراسفهبد» انسانی بـود وبواسطهٔ آن دو[1] خلافت صغری‌وکبری تمامیت می‌یابد.

وبدین سبب است که درگذشته از زمان مردم پارس مأمور شدندکه بدان توجه نمایند[2] و همهٔ انواررا واجب‌التعظیم دانندواین‌امر[یعنی تعظیم‌انوار]شرع وقانونی است که از ناحیهٔ نورالانوار مقرر شده است[3].

فصل در بیان استحالت درکیفت که عبارت از تغییر درکیفیات بودنه درصورت جوهریه

آن حرارتی که معلول ومستند بحرکت بود آنطورکه گمان کرده‌اند کامن در نهاد اشیاء نبود [چنانکه پارهٔ از حکماء گویند] که حرکات آنراظاهرکرده و[به‌منصه ظهور می‌رساند][4]دراین مورد ازباب مثال‌آب متحرکی[5]را مورد توجه قرارمیدهیم که باطن و ظاهرش متسخن بود در حال که قبل‌از این‌ظاهر و باطن‌آن سردبوده‌است‌وهرگاه [عقیدهٔ اصحاب کمون درست باشدو] حرارت‌ازاموری‌باشد کامن

۱- یعنی نار ونفس.

۲- یعنی چون برادر نفس وخلیفه انوار است مردم فارس مأمور شدندکه به آتش توجه کنند.

۳- یعنی تعظیم انوار قاهرهٔ طولیه وعرضیه‌ومدبره وعارضه واجب است واین وجوب از قوانین شرع نورالانوار است... ویا میتوان گفت که شرعاً واجب‌التعظیم هستند چون ناشی‌از نورالانوار اند.

٤- یعنی ازکمون به بروز آورده باشد . بعضی‌گفته‌اند حرارتی که ناشی از حرکت است قبلا در نهاد وجود اشیاء بطورکمون وجود داشته وحرکات آنرا از کمون به ظهور آورده‌است.این‌گمان‌رااصحاب کمون وبروزکرده‌اند.

٥- یعنی آب متحرك‌را مورد اعتبار قرار داده‌ومورد‌توجه، کلمهٔ ماءالمتخضخض: یعنی آبی که به جنبش وحرکت درآورده‌شده. آبی که در یک محل‌بسیار جمع شده باشد.

درآن وموجود در باطن آن[که بوسیلهٔ حرکت ظاهر شود] لازم‌آید که باطن این‌گونه آب‌ها سرد نبود [وحرارت باطن آن بظاهر آن آمده باشد] درحال‌که چنین نبود [پس خود حرکت مسخن بود] پارهٔ از مردم گمان کرده‌اند که آب بسبب آتش گرم نمی‌شود وبلکه اجزاء ناری که همراه حرارت بود در آن نافذ و پراکنده میشود[وبدین جهت گمان شود که آب گرم شده است] این گمان نیز نادرست بود زیرا اگر گرمی‌آب بواسطهٔ نفوذ اجزاء ناری می‌بود لازم میآمد که مثلا آبی که در خزف بود از آبی که مثلا در قمقمه آهنین و یا مسین بود به نسبت سفتی آن‌دو وممانعتی که از نفوذاجزاء ناری دارند گرمتر بود وسریعتر گرم میشد[1] درحال‌که واقع غیر از این است.

وآنگهی‌اجزاء ناری چگونه نافذ و واردظروفی مملو از آب میشود که پر بوده وجایگاهی برای نفوذ ودخول‌آن اجزاء نبود، بویژه آن گاه که چیزی‌هم ازآن خارج نشود [که نمی‌شود] .

وهرگاه این قوابس [مذکوره] بایکدیگر درآمیزند[2] موالید پدید میآید.

ومزاج‌عبارت‌ازکیفیتی‌بود متوسط‌بین‌آن[عناصر مختلف] که ازکیفیات‌متضادهٔ اجسام[مختلفهٔ] مجتمعهٔ‌متفاعلهٔ‌متشابههٔ دراجزاء‌حاصل‌میشود[3] وچون ترامعلوم‌شد که آن‌نوع صورتی که‌مشائیان‌فرض کرده‌اند متحقق وموجود نبودپس‌در مزاج بجزتوسط کیفیات‌چیزی‌دیگرنبود[4] وحاصل فرق‌بین‌مزاج وفساد این‌بود که فساد تبدل بالکل

۱- یعنی آبی که در خزف‌است سریعتر از آبی که در آنهااست‌گرم شود در حال که‌آبی که در ظرف آهنی ومسین است سریعترگرم میشود از آبی که در ظرف خزفی است.

۲- منظور از قوابس ارض ماءوهواء است.

۳- منظور از متشابههٔ در همهٔ اجزاء،این است که‌مثلا"درکیفیت مستبرده‌نسبت به حرارت وبالعکس در تمام اجزاء مفروضه مختلف نباشد زیرا مثلا اگر سخونت پارهٔ از اجزاء شدید تر از سخونت اجزاء دیگر بود این اجتماع ترکیب بود نه مزاج.

۴- در اواخرکتاب منطق دانستی که صورت جسمیه ونوعیه در اجسام بآن نحوکه مشائیان گفته‌اند نادرست است پس مزاج موالید و اجسام صورت نیست و بلکه کیفیت وتوسط کیفیات است که بواسطه تفاعل حاصل میشود.

بود[1] ومزاج عبارت از توسط [وحالت بینابین] مجتمعات بود وازاین مرکبات[2] حیوان و نبات ومعادن حاصل میشود واز معادن هرآنچه دراو برزخی نوری[3] وثبات بود که بسبب آن دو[4] شبیه به برازخ علویه وانوار آن شود [مانند طلا ویاقوت وغیره] محبوب نفوس و مفرح آنها بود ودر آن از جهت کمال ثباتی که دارد ونیز از جهت امری که دروا‌ست ومناسب با محبت است که حاصل از درخشندگی نوری اوست عزتی بود و[عزیز بود بنزد مردم] وچون جوهر ارضی براینگونه اشیاء از جهت نیازی که به حفظ اشکال وقوای خود باو دارند غالب بود[5]. و[حفظ قوی و اشکال آنها بدون غالب بودن جوهر ارضی ممکن نبود] « اسفندارمذ » که رب‌النوع زمین بود ونور قاهری بود که طلسم آن عبارت از زمین بود عنایتی کثیر بآن گونه موالید کند[زیراطلسم آن که اجزاءارضی است غالب بر موالید است][6] وچون صنم اسفندار مذ[7] بواسطهٔ نزول رتبت ومقامش منفعل ازهمهٔ اجسام بود بدین جهت حصهٔ« کد بانوئیت » اسفندار مذ که رب‌النوع آنست در میان اصحاب اصنام حصهٔ اناث بود[8] وهرگاه طبیعت هرچیزی جدا ومجرد ازکیفیات آن گرفته شود[9] عبارت‌از

۱- در فساد بسائط بالکل منقلب ومبتدل میشوند.

۲- یعنی مرکبات مزاجیه.

۳- یا زینتی نوری چون در نسخه بدل زبرج‌النوری آمده است.

۴- بسبب برزخ نوری و حالت ثبات.

۵- منظور موالید است که در حفظ اشکال وقوای خود نیاز به غلبهٔ جوهر ارضی دارند یعنی قهراً جوهر ارضی بر سایر عناصر ترکیب کنندهٔ آنها غالب است. قطب ص ٤٣٨.

۶- یعنی برای حفظ و ثبات اشکال موالید وخاصیت آنهارب‌النوع آنها که‌اسفند-ارمذ باشد بآنها توجه و عنایت زیاد دارد.

۷- صنم اسفند ارمذ یعنی زمین.

۸- یعنی حصه و سهم اسفندارمذ از میان همه اصحاب اصنام حصهٔ مؤنث بـود یعنی مانند سهم اناث بود .

۹- یعنی با قطع نظر از عوارض ولواحق.

نوری بود که آن چیز صنم آن بود چنانکه گذشت[1] [وبنا برین‌طبیعت زمین غیراز برودت ویبوست او است وآن طبیعت اسفندارمذ بود که رب‌النوع اواست] .

و مزاج‌اتم آن انسان بود[چون نزدیکترین مزاجها باعتدال بود] وازاین جهت است که از واهب‌الصور مستدعی کمال [یعنی نفس ناطقه] بود[2] وتورا معلوم‌شدکه در انوار قاهر تغییرات محال بود زیرا تغییر در قواهر نبود مگر از ناحیهٔ تغییردرفاعل‌آنهاوفاعل‌آنها نورالانوار بودوبدانستی که تغییردرنورالانوارمحال بود[3]وبنابراین‌نه در ذات نورالانوارتغییری بود ونه‌در انوار قاهرهٔدیگرو آن اموری که متدرجاً بوجود میآید ونابود وسپس بود میشود واز ناحیهٔ پارهٔ از انوارهمچنان تحصل میابد ، از جهت استعدادی بود که بواسطهٔ تجددات دائمه همواره‌حادث میشود و البته جایز است که فاعلی تام بود در فاعلیت خود لکن فعل اومتوقف بر حصول استعداد قابل بود[بنابراین از واهب‌الصور وارباب اصنام اشیائی که حاصل میشود بتدریج از جهت تجدد دائمی استعدادات است که مستند به - حرکات است[4]] .

ودر این صورت باندازه اعتدال مزاجی،آن قابل قبول فعل میکندیعنی‌بقدر استعداد خود از آن هیآت وصورتهائی که در باب نسب عقلیهٔ که در انوار قاهره است و همینطور نسب وضعیهٔ که آن ثوابت‌رابود وپیش از این‌هم بگفتیم بپذیرد،هم‌آن

۱- بنابراین طبیعت زمین غیر از برودت و یبوست است که آن عبارت از اسفندارمذ بود و همین‌طور است طبیعت هرنوعی که مجرداز کیفیات بود رب آن نوع بود.
بنابراین ارباب انواع عبارت از طبایع انواع بود که مدبرات انواعند واز این جهت است که اخوان‌الصفا از طبایع به‌ملائکه تعبیر کرده‌اند.

۲- منظور ازکمال نفس ناطقه است و منظوراز صور، مدبرات ونفوس بود.

۳- یعنی در نورالانوار، در اینجا ممکن است‌پرسش شودکه‌چگونه در انوار قاهره تغییری نبود. درحال که اموری از آنها حاصل میشودکه قبلا حاصل نبوده است جواب در متن است.

٤- مانند نفس مدبر که ارباب انواع از آنها حاصل میشود.

مقدارکه لایق باستعداد او بود واز اشراق پارهٔ ازانوار قاهره که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی جبرئیل علیه‌السلام که او پدر قریب واز عظمای رؤسای ملکوت‌قاهر، روان‌بخش، روح‌القدس، بخشندهٔ علم وتأیید. اعطاء کنندهٔ زندگی و فضیلت بو د برمزاج اتم‌انسانی نور مجردی پدیدآید که نور متصرف درکالبدهای انسانی بود و آن همان نور مدبری‌بود که « اسفهبدناسوت» بودواین همان امری است که بواسطه «انانیت» به خود اشارت می‌کند[یعنی انانیت و یا انائیت‌را افاده میکند] .

واین نور متصرف[1] قبل از پدیدآمدن کالبد موجود نبود زیرا برای هر ـ شخصی ذاتی بود جدا که هم خود وهم احوال خودرا که بردیگران پوشیده بود اندریابد[2] پس انوار مدبرهٔ انسانی واحد و یکی نبود[3] والا لازم می‌آمد که هرآنچه‌را که یکی از نفوس بداند برای همهٔ نفوس معلوم بود وحال‌آنکه چنین نبود و بنابراین هرگاه نفوس‌مدبرهٔ انسانی قبل از تعلق به کالبدها موجودباشند متصور نبود که واحد و یکی باشند زیرا اگر همهٔ نفوس پیش از تعلق به بدن یکی باشند لازم آید که بعد از تعلق به ابدان‌هم منقسم نشوند[4] چه آنکه نفوس از نوع امور متقدره و برازخ نبود[5] تا آنکه‌انقسام آنها ممکن بود و همچنین قبل از تعلق به ابدان تکثر وکثرت آنها نیز متصور نبود زیرا اینگونه انوار متصرفه قبل‌از

۱- یعنی نفس ناطقه.

۲- یعنی‌نفس،هم ذات خود وهم احوال خود که بر سایر نفوس پوشیده است‌ادراك کند.

۳- باین دلیل که هرنفسی خود واحوال خودرا ادراك می‌کند پس همهٔ نفوس یکی نبود وهرکالبدی‌را نفسی‌جدا بود.

٤- اگر قبل از تعلق واحد باشد باید بعد از آنهم واحد باشد وهمه از احوال‌هم آگاه باشند.

٥- نه اندازه دارد ونه جسم است.

www.IrPDF.com

تعلق به ابدان نتوانندبسبب شدت وضعف‌از یکدیگر ممتازباشند[۱] زیرا هرمرتبهٔاز مراتب شدت وضعف نامتناهی در شمار بود[۲] ونیز بسبب عرضی ازعوارض‌غریبه هم ممتاز نمی‌باشند چه آنکه نفوس مدبرهٔواقع در عالم حرکات،مخصص نمی‌باشند[۳] [تا آنهارا امور غریبه از یکدیگر ممتازکند]وچون قبل از تصرف در ابدان نه واجب‌اند نه کثیر یعنی نه وحدت آنها ممکن بود ونه کثرت آنها بنابراین وجود آنها قبل از ابدان ممکن نبود[۴] .

[پس وجود وهم‌امتیاز آنها بعد از وجود کالبدها بود] .

طریق دیگر. هرگاه نفوس ناطقه قبل ازکالبدهای انسانی موجود باشند لازم‌آیدکه آنهارا هیچ نوع حجاب وشاغلی از مشاهدهٔ عالم نور محض بازندارد[۵] واز طرفی در عالم انوار اتفاق وتغییری[که موجب کمال آنها باشد]نبود[۶]

وبنابراین لازم آیدکه نفوس‌قبل ازکالبد کامل باشند وتصرف آنها در

۱- وچون فرض این است که ممتاز هستند ولکن امتیاز آنها بشدت وضعف نیست زیرا مراتب شدت وضعف نا متناهی است ونفوس باین معنی نامتناهی نمی‌باشند زیرا فوق آنها انوارقاهره‌است پس‌امتیازآنها به چیز دیگر است.

۲- زیرا عرض غریب مفارق نتواند چیزی را ممتاز از دیگری کند و علاوه‌استعدادات و عوارض غریبه و... در عالم اتفاقات وحرکات واجسام است و نفوس واقع در عالم اجسام وحرکات نمی‌باشند.

۳- یعنی در عالم ماده است که موجودات متخصص به عوارض شوند وحرکات‌اند که مخصص موجودات‌اند به هیات‌وعوارض و یا اموری دیگر او صولا در عالم طبیعت‌هم عوارض غریبه مخصص آنهانمی‌باشند

۴- پس وجود نفوس قبل از ابدان ممکن نبود.

۵- چون درعالم انوار حجابی نبود و حجاب از توابع تعلق به کالبد است.

۶- منظور از اتفاق پدیدآمدن علل واسباب حوادث بودکه نتیجهٔ حرکات افلاك است که موجب کمال نفوس شود و منظور از تغییر، تغییردرعالم‌نورمحض‌است که هردوصورت در آنجا یعنی عالم انوار نا ممکن‌است‌نه‌درعالم‌اتفاقات واستکمالات است نه عالم‌تغییرات و هر موجود نوری واجد همهٔ‌کمالات است ،در حد معلولیت خود .

www.IrPDF.com

کالبدهابیهوده بودوبرای غرضی نبود[1] وآنگهی هیچیک از نفوس رابر حسب ذات بردیگری اولویت نبود تا آنکه بعضی از نفوس به بعضی از کالبدها ویژگی یابد[2] واما اتفاقات یعنی حصول اولویت بسبب حرکات واتفاقات اختصاص به عالم کالبد دارد ومربوط به عالم ماده بود[3] که کالبدخاصی بسبب حرکات خاص مستعدنوری شود و درعالم نور محض اتفاقی که طرف خاصی را اختصاص بامری دهد وجود ندارد[4].

واما آنچه گفته شده است دراین باب که[5] متصرفات [یعنی نفوس ناطقه] را حالتی عارض وسانح میشود که موجب سقوط آنها ازمراتب خود میشوند[6] و بابدان تعلق میابند سخنی نادرست بود زیرا در جهانی که فوق عالم حرکات و تعلقات وتغییرات است تجدد وحدوثی نبود همچنانکه خود بدانستی.

برهان دیگر : هرگاه انوار مدبره پیش ازکالبدها موجود باشند مارا رسد که گوئیم:

دراین صورت اگر وضع بدین منوال بود که بعضی از آن نفوس اصلا متصرف درابدان نباشند لازم آیدمدبر نباشند و وجودآنها معطل بود واگر چنین نبود که پارهٔ از آنها متصرف در ابدان نباشند[7] لازم آید که بالضرورة وقتی بود که همهٔ انوار مدبره متصرف در کالبدها باشند ونور مدبری بدون کالبد نماند[8] وآن وقت بناچار [در زمان گذشته و] درازل وقوع یافته است وبالنتیجه لازم آید که در عالم نور

۱- چون غرض از ورود نفوس درکالبد استکمال است.

۲- یعنی همهٔ نفوس نسبت به همهٔ کالبدها مساوی میباشند و اولویتی در بین نیست که گفته شود فلان نفس بفلان کالبد از آن جهت اختصاص یافته است. قطب ص ٤٤٥.

۳- چون در عالم نفوس حرکات وتغییرات نیست.

٤- ومثلا کالبد معینی را ویژه نور مدبری کند نباشد.

٥- بعضی مشائیان گفته‌اند که اتفاق، طرف وجودنورمدبری را به کالبد اختصاص دهد.

٦- یعنی از مرتبه نور محض خارج شوند ویا مرتبهٔ لااتفاقی را از دست بدهند.

۷- بلکه همهٔ آنها متصرف در ابدان باشند.

۸- نور مدبر دیگری نماند تا به‌ابدانی که بوجود میآیند تعلق گیرد.

مدبری برای تعلق به کالبدهای موجود بعدی نبود و این امر محال بود[۱].

طریق دیگر: چون بدانستی که حوادث جهان غیرمتناهی بود[وهمانطور که بدایتی ندارد نهایتی نیز ندارد] ونیز بدانستی که انتقال نفوس از کالبدی بـه کالبد دیگر در عالم ناسوت [نه در عالم مثال] محال بود [یعنی بطلان تناسخ که عبارت از تعلق نفس باشد ببدنی بعد از تعلق آن ببدنی دیگر ثابت شد] بنابراین هرگاه حوادث را پایانی نباشد تعلق نفوس با بدان را هم نیز پایانی نخواهد بود[۲] چون پس از بطلان تناسخ برای هربدنی نفسی جدید میباشد پس نفوس هم باید غیر متناهی باشد حال نفوس را حادث بدانیم یا غیر حادث نهایت اگر غیر حادث باشند لازم آید که در مفارقات قدماء غیر متناهیه باشد و قهراً مستدعی جهات[۳] متناهیه باشد پس هرگاه نفوس حادث نباشند [یعنی قدیم باشند با اینکه ثابت شد که حوادث را نهایتی نبود وتناسخ هم محال بود پس] لازم آید این نفوس قدیمه غیر متناهی باشند والا لازم آید مستدعی جهات غیر متناهی باشند در مفارقات [که مستندو معلول آنها است] ومحال لازم آید [چون نقل سخن بآن جهات غیرمتناهیه خواهد شد ولازم آید که در مفارقات علل ومعلولات مجتمعهٔ غیر متناهیه باشد وقبلا بطلان آن مبرهن شده است وعلاوه تناقض بود].

فصل در حواس پنجگانه

برای انسان وجز آن از حیوانات کامله پنج حس آفریده شده است[۴] که عبارت از لمس، ذوق، شم، سمع و بصر بود ومحسوسات چشم اشرف بود زیرا

۱- زیرا لازم آید که کالبدهائی که بوجود آیند بدون نفس بمانند وعلاوه اینکه همانطور که نفوس را بدایت نیست. نهایت نیز نیست

۲-یعنی اگر قدیم باشند ودر عین حال غیرمتناهی محال لازم آید

۳-یعنی وجود جهات نامتناهی درمفارقات

٤- منظور حواس خمسهٔ ظاهره است.

محسوسات آن انواری بود که از ناحیهٔ کواکب وجز آنها آید[۱] ولکن حیوانات را قوت لمس مهمتر بود والبته اهم بودن بجز اشرف بودن است[۲] و مسموعات از وجهی دیگر لطیف‌تر از مبصرات بود[۳].

فصل در بیان اینکه برای هرصفتی از صفات نفس نظیری در کالبد انسان بود

چون تورا معلوم شد که نور فیاض لذاته بود و اینکه اورا در جوهرذاتش محبتی بود به اصل وسنخ خود[۴] وقهری بود بمادون خود[۵] بنابراین لازم‌آید که از ناحیهٔ نور اسفهبد بسبب قهرش قوت غضبیهٔ درکالبدهای ظلمانی حاصل شود وبواسطهٔ محبتش قوت شهوانیهٔ حاصل شود وهمانطورکه نور اسفهبد صورت‌های برزخیه‌را مشاهده میکند وآنهارا از موادطبیعی‌خود مجرد کرده وصورکلی نورانی می‌گرداند وتعقل می‌کند آنطورکه لایق جوهر ذات آن بود[چون جوهر نور اسفهبد محل صور مجردهٔ نوریه است] مانند کسی که مثلا «زید» و«عمر»رامشاهده کند واز آن دو، برای «انسانیت» یک‌صورت کلی‌وعامی‌را بگیرد وبرآن دووبر- غیر آن دو حمل کند[۶]. [همین‌طورهم] لازم است که درکالبد قوت غاذیهٔ که همهٔ غذاهای‌مختلف‌راد گرگون کرده‌شبیه به‌جوهرمغتذی گرداندموجودباشد[یعنی همانطورکه‌نفس‌مدبراز امورجزئیه کلیات‌را اخذمیکند وجنس‌خودویامناسب باجنس

۱- ممکن است منظور از جز آنها ماه وخورشید باشد لکن دراین صورت ذکر خاص بعد از عام بود.

۲- یعنی مانعی نیست که قوت لامسه‌اهم باشد ولکن اشرف نباشد زیرا اهم بودن غیر از اشرف بودن است.

۳- زیرا اصوات موسیقی که انسان‌را بعالم انوار و روحانیات رهبری کرده و سوق میدهد بوسیله قوت سامعه ادراک میشود.

۴- محبتی بود بانوار مافوق‌خود که اصل اویند.

۵- هرنوری نسبت بمافوق خود محبت دارد و نسبت بمادون خود قهر.

۶- منظور بیان حصول صورتهای کلی است که مجرداز مواد است وامری عقلی است که حمل برجزئیات و افراد آنها میشود.

خودمیگردند تا مناسب با موطن اوبود وصور مجردهٔ آنهارادر موطن‌خود درآورد همین‌طورهم قوهٔ غاذیه از امور مختلف یک امر واحدی که مناسب باآن بود درست میکند ومیسازد].

واگر این قوت نمی بود بدن انسان[۱] همچنان تحلل می‌یافت وبدلی - جایگزین آن نمی‌شد و سرانجام وجود او استمرار نمی‌یافت و همانطورکه درشأن سنخ نورتام این بود که مبدءوعلت‌نوری‌دگرشود.[۲] بنابراین ازنوراسفهبددرکالبدانسانی قوتی حاصل میشود که موجب کالبدی صاحب نور دیگر می‌شود[۳] و آن قوت‌مولده بود،قوتی که بقاء وپایداری نوع (یعنی آن نوعی که بقاء شخص و فرد آن متصور وممکن نبود)باز بسته بآن بود[٤] وبنابراین بسبب آن قوت مقداری از ماده بدن انسانی که خلاصهٔ اخلاط آن میباشد جدا میگردد تا مبدء تکوین‌شخص دیگری شود .

وهمانطورکه از شأن اصل وسنخ نور این بودکه از راه فیضان انوار سانحه از نورالانوارفزونی یابد وبسبب هیآت نوریهٔ فائض از انوار مجرده کمال یابد واز قوت به فعل‌آید،همانطورهم‌از ناحیهٔ نور اسفهبددرکالبدوی‌قوتی‌حاصل‌میشود که موجب فزونی در اقطار آن میشود بر نسبتی که شایسته است وآن قوت نامیه بود، آنگاه قوت جاذبه،آنگاه قوت جاذبه‌به قوت غاذیه خدمت می کنند و بدو مدد

۱- یعنی لازم آیدکه درکالبد انسان قوتی باشد غاذیه‌که آن قوت همهٔ غذاهای مختلف‌را گرفته به چیزی که شبیه‌گوهر غذاگیرنده است تبدیل گرداند. یعنی رشد و نمو و تولید مثل کند.

۲- زیرا فیاض لذاته بود بنا براین ناچار از هرنوری شعاعی حاصل شود که فرع آن ومعلول آن بود چنانکه قبلا گفته شدکه انوار مجردهٔ قاهره بعضی علت بعضی دگر بود.

۳- قوهٔ تولید مثل است .

٤- چون اصولا افراد واشخاصی باقی نمی‌مانند یعنی مادام‌که افراد واشخاص پایدار نباشند. در هرحال قوت مولده موجب بقاء نوع است.

میرساند[۱] وقوت ماسکهٔ بود که آنرا حفظ و نگهداری می کند[۲] تا هرقوتی تصرف خودرا بنحو شایستهٔ انجام دهد ومتصرف تصرف خودرا بکند[۳] وقوت هاضمهٔ میباشد که نهری المدد بود وآنرا مستعد تصرف کند[۴].

وقوت دافعهٔ بود که آن چیزهائی که مشابهت نپذیرد دفع کند[۵] این قوتها همه فروع نور اسفهبدیه‌اند که در کالبد انسانند[۶] و کالبد انسانی صنم نوراسفهبد بود وبنابراین از جهت اعتبارات متعددی که در نور اسفهبد بود و نیز از جهت اشتراك احوال برازخ، این قوتهای مذکور از نور اسفهبد حاصل میشود[۷] و دلیل بر تغایر این قوتها وجود بعضی از آنها بود قبل از وجود بعضی دیگر ویا بعداز وجود بعضی دیگر[۸] ونیز اختلاف آثار وجودی آنها بود در آن هنگام که پارهٔ دیگر

۱- برای اینکهٔ آنچه تحلیل رفته است جبران کند.

۲- یعنی موادی که بوسیله قوت غاذیه کالبد انسان دریافت کرده است نگهدارد تادر موقع خود بدل‌ما یتحلل شود.

۳- یعنی قوت غاذیه ونامیه‌ومولده بطور شایسته کار خودرا انجام دهند زیراهریک ازاین قوا تصرفی دارند و نیازی بقوهٔ ماسکه دارند که موادرا نگهدارد تا هریك از آنها تصرف در آنها کنند.

۴- یعنی قوهٔ غاذیه‌را مستعد تصرف میکند و اگر قوهٔ هاضمه نبود که غذارا احاله کند بطوریکه صلاحیت نیابد که جزء مغتذی بشود قوهٔ غاذیه تصرف نکند و از تصرف باز داشته شود.

۵- یعنی مواد زائد غذائی را دفع میکند.

۶- فروع بودن این قوی یا باین اعتبار است که فائض از نور اسفهبدند یا بدینکه درکار خود مستقل نمی‌باشندیا باینکه استکمال نفس بسبب این قوی بود.

۷- اعتباراتی که در نوراسفهبد است عبارت از قهر، محبت وجهات عقلی‌دیگر است وهمهٔ برازخ در جسمیت که مستعد قبول قوای نفس بود مشترکند وهرچه استعداد قابل زیادتر بود بهتر قبول فیض کند.

۸- مثلا قوت غاذیه ونامیه قبل از قوای دیگر است یا لااقل قبل از مولده وجود دارد وهمین‌طور قوت غاذیه بعد از مولده‌هم باقی میماند و هردو بعد از نامیه‌اند.

بکمال بود [یعنی باوجود آنکه بعضی از آنها در حد کمال خود بود[1]] والبته انسان جامع ومستوفی وحائز همه قوتهای نباتی و حیوانی بود[2] [بهرحال دلیل بر تغایر این قوی که مثلا قوه غاذیه ونامیه قبل از مولده بود وهمین طوربقاء غاذیه بعدازمولده واختلاف آثار، مختل شدن بعضی است در عین آنکه بعضی دیگر در حد کمال خودند].

فصل در بیان مناسبت بین نفس ناطقه وروح حیوانی

(نور اسفهبد در برزخ تصرف نمیکند مگر بتوسط امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهبد با جوهر لطیفی که روح نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل بود دارد[3].)

زیرا اولا در آن نوعی از اعتدال و دوری از تضاد بود و مشابه با برازخ علویه بود[4] و ثالثاً در او نوعی از اقتصاد بود که اشباح مثالی بنزد او ظاهر میشود[5] زیرا عنصر مقتصد[6] را چنین حالی بود[7] و عنصریات غیر مقتصده

۱- اما اختلاف آثار زیرا ممکن نبود که همهٔ آثار مختلف از یک قوت بسیط صادر شود و ممکن است یکی از این قوت‌ها بطور کلی از بین برود مانند مولده ویا ضعیف شود مع ذالک قوتهای دیگر همچنان باقی می‌مانند.

۲- مانند نامیه، مولده، غاذیه.

۳- آن امرمناسب همان روح حیوانی یانفسانی است که واسطه بین نفس ناطقه وبرزخ است.

۴- یعنی روح حیوانی که حد فاصل بین نوراسفهبد انسانی و اجسام طبیعی است و از لحاظ مناسبت شبیه به برازخ علویه است،زیرادر آن نه تضادی بود نه اوصاف طبیعی دیگر، وجرمی بود کاملا دارای اعتدال و از این جهت میتواند متوسط بین دو امرمادی محض یعنی کالبد و مجرد محض یعنی نور مدبرباشد که بینهما برزخ لایبغیان.

۵- اشباح مثالی بنزد او ظاهر شود زیرا روح حیوانی هرگاه بدماغ صعود کند و در تجایف آن رفت وآمد کند باراده‌ٔ آن، مزاج آن معتدل گردد و در او صقالتی مانند صقالت آینه پدید آید که صالح شود که عالم مثال و اشباح خیالی در او ظاهر شود.

۶- یعنی آب صافی.

۷-یعنی خاصیت عنصر مقتصدمانند آب این است که در او اشباح مثالیه نموده شود .

بتوسط او مظهر مثال و اشباح میشوند[۱] واز طرفی در آن[۲] [یعنی در روح] نوعی از حاجزیت بود که بواسطهٔ آن انوار فائضهٔ عقل و نفس را می‌پذیرد وحفظ می کند[۳] ونیز از جهت حاجزیتی که در اوست اشکال وصوررا نگه میدارد[٤].

(واز طرفی دیگر در او یعنی [یعنی در روح] لطافت و حرارتی بود مناسب با نور، و نیز در او حرکتی بود مناسب با نور[٥] وچون باعتبار لطافت و سرعت تحلل و چیرگی حرارت بر او در اعداد و اشخاص نوع وی ثباتی نبود بنابراین نوع وی بواسطهٔ امدادی که بدومیرسدثابت و پابرجا می‌ماند[٦].)

پس روح حیوانی که الطف اجسام عنصریه است مناسب و مشابه با همهٔ مناسبات نور آفریده شده است[۷] [وبنابراین روح حیوانی حد وسط بین روح وعناصر است] .

و اما غیر او [یعنی غیر روح حیوانی که عناصر و عنصریات باشد] گرچه‌از جهتی مناسب بانور بودلکن از جهتی دیگر مخالف با نور بود [چنانکه در متن بیان شده است که آنها نتوانندحد فاصل وواسطهٔ نور اسفهبد باشند] .

زیرا فضاء قبول شعاع نمی کند گرچه از جهت‌سرعت وقبول حرکت‌مناسب

۱- عنصریاتی که مقتصد نباشند مانند بلور و شیشه و جز آنها از چیزهائی که در ترکیب آنها اجزاء مائی غلبه دارد وبواسطهٔ غلبه آب که عنصر مقتصد است مظهر مثال و اشباح است.

۲- در روح حیوانی نوعی از حاجزیت است که موجب میشود بواسطهٔ آن انواری از عقل و نفس به پذیرد و نگهدارد و چون حاجز است نگهمیدارد.

۳- یعنی صور مثالیه و خیالهٔ که در او ظاهر میشود نگهمیدارد. همان اشباح و مثالهائی که از حالت اقتصاد در او ظاهر میشوند. قطب ص ٤٦۲.

٤- یعنی روح حیوانی.

٥- منظور از نور دراین عبارت در هردو مورد نور عارض است.

٦- منظور از«اعداد نوعش»امتداد وجودی وی در آنات وساعات و حالات است.

۷- یعنی همهٔ مناسبات نوریه و عنصریه در او هست در متن کربن و جز آن‌ندارد.

با نور بود[پس از جهت عدم قبول شعاع مناسب با نور نیست][1]

و بدین سبب است که عالم نوربرزخی‌را که حرکت وی دائم بود قصد کرده وبسوی آن رود وبدان نزدیک گردد و عشق ورزد [و با تمام‌این احوال - متعلق نور اسفهبد نبود][2] وعنصر حاجز[3] البته نور شعاعی‌را می‌پذیرد ونگهمیدارد و از این جهت مناسب با نور است[4] [ولکن‌در جهات دیگر مناسب با نور نبود] واما عنصر مقتصد[5] البته شعاع‌را حفظ می‌کند ومظهر ومثال نیرومستنیرهم می‌گردد[6]. و لکن‌از جهت برودت ذاتی وکثافت‌خاص‌مخالف با نور بودو دراین روح مناسباتی‌بسیار بود[7] ودر تمام بدن پراکنده بود وحامل قوای نوری آن بود و نور اسفهبد بمیانجی وی درکالبد انسان تصرف میکنند و بدان نور می‌بخشد و آنچه نور اسفهبد از انوار سانحه بر میگیرد و از قواهر بر او میتابدبراین روح حیوانی نیز منعکس میشود.[8] وامری که بواسطهٔ آن حس وحرکت‌حاصل‌میشود همان امری بودکه از این روح بدماغ میرود[9] و بسبب برودت دماغ اعتدال

١- در اینجا وجوه مناسبت و مخالفت روح حیوانی‌را با عناصر برمی‌شمارد تاجهاتی که بواسطهٔ آنها روح حیوانی با عناصر و اجسام و هم باانوراسفهبد مناسبت‌دارد روشن کند. قطب ص٤٦٣.

منظور از فضاء درستن‌هوای حار لطیف است.

٢- و بنزد او بماند یعنی از جهت همین مناسبت است که همواره متوجه بعالم برزخ یعنی افلاك بود زیرا فضا بلافاصله در قاعدهٔ اهل هیئت بعد از افلاك و ملتصق بآنها بود.

٣- یعنی زمین.

٤- لکن از وجوه دیگر مخالف با نور است.

٥- یعنی آب.

٦- از این دو وجه مناسب بانور است لکن از وجوه دیگر مخالف با نور است.

٧- یعنی مناسبات زیادی با نوراسفهبد دارد.

٨- انوار سانحه یعنی انوار فائضهٔ براو، منظور این‌است که همهٔ انوار فائضه که از نورالانوار و انوار قاهره‌بلاواسطه‌یا باواسطه به‌او فائض شود ازوبر روح حیوانی‌منعکس‌شود .

٩- یعنی از روح حیوانی صعودکرده بدماغ رسد.

میگیرد واز ناحیه نفس سلطان نوری می‌پذیرد و کسب می کند[۱] ومجدداً بسوی همهٔ اعضاء بدن باز می گردد.[یعنی همان روح ویا بخار متصاعد بقول‌مشائیان درتمام عروق وشرایین بدن‌می‌پرا کند]وحس‌وحرکت‌بواسطهٔ آن‌حاصل میشود.[۲] و چون سرور را با نور مناسبتی بود هرآنچهٔ از جمله اغذیه بصورت رو ح‌حیوانی درمی‌آید نورانی ومفرح میگردد[۳].

وچون نفوس مدبره‌را با نور مناسبتی کامل بود بدین جهت‌همهٔ نفوس‌از ظلمات متنفر می‌باشند ودر هنگام مشاهدهٔ انوار منبسط و مسرور میشوند[٤] وبلکه ـ همهٔ حیوانات در تاریکی شب بسوی نور میروند وبدان عشق میورزند پس نـور اسفهبدرا گرچه نه مکانی بود ونه دارای جهت لکن ظلماتی که درکالبد است است [یعنی قوای بدنیه] همه متعلق بوی و مطیع و فرمانبردار او بود[٥].

فصل در اینکه حواس باطنه منحصر در پنج حس نبود

بدانکه چون انسان چیزی‌را فراموش می کند چه بسا یادآوری آن بر او دشوار بود تا آنجا که کوشش بسیار میکند و برآن دست نیابد ویادآوری آن‌میسر

۱ـ یعنی صعود بدماغ کند وقدرت و سلطهٔ نوری پذیرد و روح حیوانی لطیف شود.

۲ـ ترتیب طبیعی امر این است که نخست چیزی از قلب بدماغ صعود کند و بسبب برودت دماغ اعتدال پیدا کند و چون معتدل شد از نفس مدبر سلطه و قدرت‌گیرد و بازگرد،نه‌بقلب تنها بلکه بتمام اعضای بدن و دراین صورت است که باو روح حیوانی گویند.

۳ ـ منظور این‌است که پس‌از اینکه‌از بخارهای متصاعداز قلب،روح‌حیوانی‌متولدشد.

٤ـ این امررا بالوجدان همه درمیابند و نیازی ببرهان ندارد.

٥ـ منظور این است که نور مدبرخود فی‌ذاته نه دارای مکان است ونـه جهت لکن قوای بدنی ظلمانی که درکالبد متعلق باو است از جهت شدت علاقهٔ که بین نفس وبدن هست و آن قوای ظلمانی خود فروع اوست آن قوا مطیع نفس‌اند. گویا کسی‌سئوال کند که‌چه مناسبتی بین قوای مادی ونفس مجرد هست‌جواب داده میشود...

نمی گردد وسپس احیاناً اتفاق می‌افتد که همان چیز بعینه بیاد او می‌افتد و متذکر می گردد پس این امری که بیاد وی‌می‌افتد بعینه در بعضی از قوای بدنی وی نبود[1] والاپس ازکوشش وسعی‌بلیغی که درجستجوی آن‌میشد از نور مدبر پنهان‌وپوشیده نمی‌ماند وباین طریق هم که فرض شود که امر منسی در پارهٔ از قوای بدنی وی محفوظ بوده ولکن مانعی از موانع بدنی از تذکر آن ممانعت کرده است نیز نبود زیرا جویندهٔ آن نور متصرف بود نه امری برزخی تا آنکه مانعی جسمانی بتواند از دست یافتن بر امری که محفوظ در پارهٔ از قوای بدنی است مانع گردد واگر آن امر منسی در ذات وی و یاپارهٔ از قوای بدنی وی‌می‌بود هرآینه حاضر بنزد وی می‌بود و او بدان آگاهی می‌بود[2]

[ویالااقل بعد از جستجو آگاه میشد درحال که فرض این است که آگاه نمی‌شود].

وحال آنکه انسان درحال غفلت از امری اصلا شاعر به‌چیزی که مدرك اوست نبود نه باینکه در ذات اوست ونه باینکه در پارهٔ از قوای بدنی اوست[3] وبنابراین تذکر نبود مگر از عالم ذکر و آن مواقع سلطان انوار اسفهبدیهٔ‌فلکیه بود[4] زیرا[آن انوارمدبره] هیچگاه امری‌را فراموش‌نمی کنند که‌آنجا فراموشی نبود.

۱- یعنی در حافظهٔ او نبود این اعتراضی است به مشائیان که‌گویند تذکر عبارت از یادآوری امری است که در قوهٔ حافظه بمانده است وبرحسب اتفاق انسان بیاد آن‌میافتد. قطب ص ٤٦٦.

۲- ویا بعد از جستجو وطلب از آن آگاه میشد درحال که چنین نبود یعنی فرض این است که ازکوشش وسعی بلیغ هم بدان دست نیابد.

۳- یعنی مطلقاً توجه نداردباینکه آن امرکه‌مدرك اواست در ذات او یا در قوای بدنی او است یعنی اصولا نمیتواند متوجه این امر باشد که آن امر مدرك اوست تا چه رسد باینکه در ذات اوست‌یا در پارهٔ از قوای بدنی اوست.اگر امر منسی‌در یکی‌از آن دو می‌بود حاضربنزد او بود و وشاعر بآن بود که مدرك او است.

٤- پس انسان یعنی نفس مدبر انسان‌متصل به نفوس مدبرهٔ فلکیه میشود ویاد- آوری میکند.

وصورتهای خیالیه برآن نحوکه مشائیان انگاشته‌اندکه مخزون در قوت خیال بود [به جهت اینکه بقول آنها خیال خزانهٔ حس مشترك است] بعین همین دلائل [یعنی بعین همان برهانی که ثابت کرد که حافظه خزانه وهم‌نیست] باطل است. زیرا اگر صور خیالیه در قوت خیال می‌بود بنزد نور مدبر حاضر می‌بود و وی همواره‌مدرك آن می‌بود[1] درحال که آدمی در هنگام غفلت و غیبت ازمثلا تخیل «زید» در نفس خود اصلا چیزی درنمی‌یابد که مدرك او بود بلکه آن ـ هنگام که انسان چیزی که مناسب با او [یعنی «زید»] بود احساس میکند و در آن تفکر می‌نماید، که فکر وی باو [یعنی«زید»] منتقل میگردد و برای او استعدادی حاصل میشود که بواسطهٔ آن صورت «زید»را از عالم ذکر بر میگیرد[2] وبازگردانندهٔ این صورت از جهان ذکر، نور مدبر بود[3] [چون موجد استعداد استفاده او بود]

وبعضی از مردم[4] ثابت کرده‌اند که در انسان قوتی بود وهمیه که حاکم برجزئیات [یعنی معانی جزئیه] بود وقوت دیگری‌ثابت کرده‌اند بنام قوت‌متخیله که کار او تفصیل وترکیب بود و واجب دانسته‌اند که محل آن دو قوت‌تجویف اوسط دماغ بود گویندهٔ‌را رسد که گوید: که‌قوت‌وهم بعینه همان‌قوت‌متخیله بود . وآنچه هم حاکم برجزئیات [یعنی معانی جزئیه] بود وهم کار ترکیب و تفصیل را انجام میدهد همان یک قوت بود که قوت متخیله است و اما برهان توبر تغایر قوی‌یا اختلال پارهٔ از آنها بابقاء بعضی‌دگر بود [که گویند مشاهده

۱ـ یعنی لازم میامد که انسان در هنگام نسیان نیز در نفس خود چیزی‌رادریابد که مدرك اوبود و حال آنکه چنین نیست.

۲ـ یعنی از عالم ذکر صورت زیدرا در این‌هنگام‌استفاده می‌کند. در متن کربن « استعادت‌صورة زید» آمده‌است‌یعنی صورت زید را چنین آدمی از عالم ذکر بازگرداند در متن چاپ‌تهران»استفادت» آمده است ومناسب «استعادت بود».

۳ـ نفس ناطقه بود پس امر فراموش شده درنفس انسان و یا یکی از قوای انسانی نیست بلکه در نفوس مدبرهٔ فلکیه‌است. قطب ص٤٦٧.

٤ـ منظور مشائیان است.

میکنیم که پارهٔ از قوای انسانی مختل میشود وپارهٔدیگر همچنان سالم است و قهراً مختل غیر از باقی وسالم است]۱دراین صورت گوئیم هیچکس‌را نرسد که مدعی شود که مثلا قوت متخیله همچنان سالم باشد و لکن امری که حاکم بر معانی‌جزئیه بود یعنی آنچه تو انرا و هم نامیدهٔ سالم وموجود نبود. [بلکه - هرگاه یکی از آنها موجود بودآن‌دگرهم موجود بودواگر یکی مختل شودآن‌دگرهم مختل شود] ودراین‌صورت گوئیم‌عکس قضیه‌هم این‌طور است که‌اختلاف‌مواضع قوی باین شناخته میشود که بین اختلال بعضی از قوی با اختلال مواضع آن ملازمه باشد [باین معنی که هروقت موضع یکی از آنها مختل شد خود آن‌قوت‌هم مختل شود] درحال که خود اعتراف کرده‌اید که هردو قوت [خیال و وهم] درتجویف اوسط دماغ اند وچون[همانطور که بیان شد] باوجود سلامت یکی ازآن دو [مثلاوهم] آن‌دگر مختل نخواهد شد۲[مثلا خیال] بنابراین محل و موضع‌آن دوهم به همین‌طریق است[که ممکن نیست که موضع‌یکی باوجودسلامت موضع آن‌دگر مختل شود۳وبنابراین استدلال شما از این‌راه درست نیست(یعنی نه ازراه اختلال یکی از دو قوت باوجود سلامت آن‌دگر ونه ازراه اختلاف‌مواضع واختلال یکی از آن‌دو با سلامت آن‌دگر).

و یا [برهان‌تو برتغایر قوی] تعدد افاعیل بود که دراین صورت نیز - [گوئیم] از تعدد افاعیل٤ حکم بر تعدد قوی ممکن نبود زیرا جایز است که قوهٔ واحدهٔ بود [واورا دوجهت بود] که بواسطهٔ آن دوجهت مقتضی دو فعل‌بود آیا باعتراف خود وی حس مشترك چنین نبود که باوجود وحدت ودر عین‌وحدت

۱- یعنی از این راه استدلال کنی که احیاناً دیده شده است که بعضی از قوتها مختل شده است در حال که بعضی دیگر سالم بوده است و مثلا قوت تفصیل وترکیب سالم بوده است وقوت توهم معانی جزئی نبوده است.

۲- یعنی هرگاه موضع یکی از آنها مختل شود آن قوت مربوط بآن مختل میشود.

۳- بنابراین موضع هردو یکی است.

٤- که مثلاهم حاکم برمعانی جزئیه بود وهم عمل تفصیل و ترکیب کند.

همهٔ محسوساتی که ادراك آنها ممکن نبود مگر بواسطهٔ حواس پنجگانه ادراك می کند بدان سان که مثل همهٔ محسوسات بنزد او جمع میشود واو [بالمشاهده] همهٔ آنهارا ادراك می کند واگر چنین نمی‌بودمارانمی‌رسید که مثلا حکم کنیم باینکه « این چیز شیرین همان چیز سپید بود نسبت بدوامری که هردو حاضردر حس مشترك اند[ویابرای‌حاضرین‌حکم کنیم که‌مثلاً‌این چیزشیرین همان چیزسپید بود] .

زیرا حس ظاهر تنها اختصاص بیکی از آندو دارد ویبکی از آن دو می‌تواند حکم کند[۱] وحاکم [بدوامر] را احتیاج به حضور دو صورت‌بود تا ورا ممکن‌بود که برآن‌دوحکم کند[۲] وچون رواباشد که یک قوت‌راادراکات کثیره‌بود روا بود که از او افاعیل بسیار آید، مضافاً براین که حکم وهمی مخالف با افاعیل متخیله نبود[۳] [زیرا هردو درادراك و مدرك بودن‌مشترکند] .

شگفت‌آور این است که بعضی از مشائیان گفته‌اند که قوت متخیله منشأ انجام فعل بود و لکن ادراك نکنند و حال آنکه بنزد این گوینده ادراك عبارت از حصول صورت مدرك در مدرك بود ویا این فرض‌اگر بنزد قوت متخیله صورتی نبود وادراك نکند چه چیزرا ترکیب ویا تفصیل می کند؟[٤] وصورتهائی که در قوت دیگر است[یعنی بنزدخیال] چگونه مورد تصرف آن قرار می گیرد وترکیب و تفصیل می کند؟[٥] .

۱- درصورتیکه اگرحس مشترك نباشد بوسیلهٔ حس ظاهر یک حکم میتوان کرد.

۲- یعنی اگر حاکمی که فرضاً یک قوه از دوجهت باشد بخواهد بردو امر حکم کند باید صورت هردو امر بنزد او حاضر بود تا بتواند برآن‌دوحکم کند واین امر یعنی حضور دو صورت ممکن نبود مگر در حس مشترك.

۳- زیرا افاعیل متخیله نیز از نوع ادراکات است پس یک قوت بود که هم‌حکم وهمی کند وهم افاعیل بسیار تخیلی ازوآید. قطب ٤٦۸.

٤- بنابراین چگونه‌گویند که قوت متخیله فعل میکند ولکن ادراك نمی کند پس قوت متخیله غیر از قوت واهمه است چه آنکه باید صورتی از اشیاء بنابرگفتار خود آنان در تعریف علم ، بنزدمتخیله حاضر باشد تا آنهارا ترکیب یا تفصیل کند .

٥- منظور از قوت دیگر خیال است وبنابراین قوت خیال غیر از متخیله و غیر واهمه است‌بقول‌آنها.

وچون قوت‌متخیله باوجود سلامت‌وتمکن‌از صدوراحکام ممکن نبود احکام خودرا بدون حصول صورتها انجام دهد[۱] بطریق اولی ممکن نبود که گفته شود که خیال یا موضع آن مختل میشود و قوت متخیله همچنان سالم می‌ماند و افعال خودرا انجام میدهد[۲].

پس حق این است که این سه امر[خیال، وهم، متخیله] یک چیز ویک قوت بود که باعتبارات مختلف از آن بعبارات‌مختلف تعبیر میشود[۳] [وباعتبا حضور صورت خیالیه خیال وباعتبار ادراك معانی جزئیهٔ متعلق به‌محسوسات وهم وباعتبار تفصیل وترکیب متخیله نامند] .

واز جمله اموری که دلالت دارد براینکه این قوت[واهمه] غیر از نـور مدبر [نفس ناطقه] بود این است که [مثلا] هرگاه بخواهیم و مصمم شویم که برامری خاص‌تثبت نموده و ملازم آن باشیم[و مثلا اینکه بخواهیم درشب بطور انفرادی تنها‌ملازم‌مردهٔباشیم] بالوجدان در نفس‌خودامری‌را اندریابیم که میخواهد از این امر منصرف ومنتقل شویم[۴][و متعهد این امرنشویم] و از طرفی دیگر میدانیم‌ که [این دوحالت و دو اراده یکی نیست] آن نیروئی که جهد در تثبت‌بامیت[۵] میکند بجز آن نیروئی است که انصراف‌ازین امررامیخواهد[۶] ونیزمیدانیم

۱- احکام او عبارت از تفصیل و ترکیب است. گفته شد بدون ادراك وحصول صور معلومات چگونه میتواند احکامی که لازمهٔ او است انجام دهد.

۲- زیرا فعل قوت متخیله متوقف برصورت است ودر هنگام اختلال خیال صورتی وجود ندارد تا متخیله کارکند.

۳- حق این است که خیال،وهم‌ومتخیله یکی‌است‌وباعتبارحضور صورخیالیه بنزداو خیال نامیده میشود وباعتبار ادراك معانی جزئیه که متعلق به محسوسات است وهم نامیده میشود وباعتبار تفصیل وترکیب،متخیله نامیده میشود ومحل هرسه بطن اوسط دماغ است.

۴-یعنی چیزی‌از نفس مامنتقل میشود که آن تثبت واستواری ما را بر ماندن‌پهلوی میت سست میکند پس معلوم میشود که ارادهٔ برتثبت غیر ازآن‌امری است که مارا از تثبت بازمیدارد . قطب‌ص۴۶۹

۵-در مثل ماندن بامیت

۶-یعنی امر بانتقال از نزد میت میکند

که آن نیروئی که پاره[۱]از امورر ا ثابت کرده می‌پذیرد' بجز آن نیروئی است که آنرا نپذیرفته منکر آن میشود[۲] [نتیجه آنکه] هنگامیکه در کالبد جسمانی خود بدین ـ صورت اموریرا اندریابیم که مخالف باما و ارادهٔما بود [یعنی دو نیر است یکی امر به تثبیت میکند ویکی دیگر امر به‌ضد آن] پس درمیابیم که آن نیرو [که امر بانتقال‌وانصراف از ارادهٔ ما میکند] غیر از امری است که «انانیت»مابدان‌بود[۳] [زیرا احکام آن دو متغایر است پس خود آنهاهم متغایرند] وبنابراین [باید گفت] آن امر [یعنی واهمه] قوتی بود که از ناحیهٔ نور اسفهبد درکالبد حاصل شده و ملازم آن بود وآن قوت از آن‌جهت که قوتی ظلمانی بود که در برزخ [یعنی دماغ][۴] منطبع شده است منکر انوار مجرده بود وحتی به محسوسات نیز اعتراف نکند[۵]وگاه بود که منکر وجود خود شود[واین امراز عجیب‌ترین احوال‌او بود] ونیز [عادت عجیب او این بود که] حتی درمقدمات همراهی‌می‌کند و هنگامی که منتهی به نتیجهٔ شد از آن بازگشته‌منکرمیشودودرنتیجه‌خودمنکر نتائجی میشود که مقدمات وموجبات آن‌را پذیرفته است.

واما قوت تذکر گرچه [همانطورکه قبلا گفته شد] واقع درعالم افلاك[۶] بود [و همهٔ صور ومعانی بنحوکامل وآنطورکه بایسته و شایسته است مخزون دراوست] بجزاینکه رواخواهد بودکه قوتی‌دیگربود درکالبد انسانی که‌امرتذکر

۱- یعنی آن‌امری که در نفس‌ماست‌واثبات وجو بعضی‌از چیزهارا میکند ماندموجود لافی‌زمان ولافی‌مکان ولاخ‌فی‌جهةبجز آن امری است که‌اینگونه امور را منکر میشود

۲- یعنی مارا از آنچه نفس ما برآن تثبت میکند فرار میدهد ویا آنچه را نفس بدان اقرار دارد مارا بانکار آن وا میدارد

۳-زیرا امر ثابت غیر هارب است وبقر غیراز منکراست.

٤-یعنی منطبع در دماغ شده است.

۵- چون خود ازجهان ظلمات است‌نور را در نیابد ومنکر آن شود.

٦- قوت تذکر از عالم افلاک آید ودرآن تمام‌صور ومعانی بنحو اکمل جمع است‌و از خزانهٔوهم که حافظه است‌نیست.یعنی تذکر از عالم افلاك است نه عالم وهم.

متعلق بدان بود وقوت ذاکره آن بود[از جهت تعلق استعداد تذکر بآن نه بحصول معانی وهمیهٔ در آن][۱].

فصل درحقیقت صور مرایا وتخیل

پیش از این بدانستی[درابصار] که انطباع صور مرئیه در چشم[چنانکه بعضی در ابصار قائل بآنند] ممتنع بود [زیرا گفته شد که انطباع بزرگ در کوچک محال است] و بمثل همین دلیل قول بانطباع صور مرئیه در دماغ نیز درست نیست[۲][زیرا بیان شد که صور خیالیه موجود در اذهان نبود به جهت امتناع انطباع کبیر در صغیر ودر اعیان‌هم موجود نیست والا همواره مشاهده میشد وعدم محض‌هم نیست وگرنه متصور نمی‌بود پس موجود در عالم مثال است] .

پس بنابراین‌حق در صور مرایا وصور خیالیه این‌است که منطبع [درآینهٔ خیال وغیره] نبود[۳] وبلکه عبارت از کالبدها وابدان معلقهٔ هستند [در عالم مثالی] که آنها رامحلی جسمانی نبود[٤] وگاهبود که این ابدان معلقه رامظاهری بودولکن واقع درآنها نبود[٥] وبنابراین مظهر صورتهائی که در آینه است، آینه بود وآن صورتهاخود اموری هستند معلق[٦] که نه در مکان اند ونه در محل،ومظهر صورتهای خیالی تخیل بود وآنها نیزصور متخیلهٔ معلقه‌اند[که نه در مکانند ونه در محل وهمین طورست‌حس مشترك وسایر قوی که همه مظهرهای صیقلی‌شده وآینه وندند وحالت استعدادی‌ظهور صور قائمه‌اند[۷]] وچون وجود مثال مجردی که ورا فقط سطحی

۱- برای اینکه استعداد تذکر متعلق‌بآن‌میاشد.
۲- چون‌انطباع صورت امر بزرگ در امری کوچک ممتنع است.
۳- نه درآئینه ونه در خیال ونه در غیر آنها.
٤-معلق‌درعالم‌مثالند وچون قائم‌به‌خودندآنهارامحلی‌نبودچون‌درعالم‌مثال‌قائم‌بذات‌خودند.
٥- یعنی مظاهری دارندمانند خیال وآئینه ولکن در خیال و آئینه نمی‌باشند.
٦- نه در مکان باشند ونه در زمان‌بلکه‌در عالم‌خود که عالم مثال است معلق‌می‌باشند.
۷- منظور اثبات این معنی است که مثالهائی که در آئینه است از اشکال و صورت موجودات خارجی‌گرفته میشود و خود آن اشکال و صورتها عرضی‌اند و مثلا عکس صورت زید در آئینه دیده میشود و آن صورت در آئینه از صورت زیدگرفته شده است و صورت زید عرض قائم بزید است لکن مثال‌ان صورت که درآئینه است قائم بخود است.

امری که اورا عمقی و ظهری نبود و ثابت شد که عیناً بمانند مثالهائی بود که درآینه ها دیده میشود ودر عین‌حال قائم بخود بود وآنچه این مثال ازو حاصل و ظاهر شده است خود عرضی بود مثلا مثال صورت زید عرضی بود حال در مادهٔ او وبنابراین‌صحیح خواهد بودکه ماهیات جوهریهٔ باشد که آنهارا مثالی عرضی‌بود[1] ونور ناقص مثال نور تام بود پس فهم‌کن[2] که صحیح بود وجود نور ناقصی که مثال نور تام باشد] .

وهمانطورکه همهٔ حواس بیک حاسه باز می‌گردد که آن حس مشترك بود پس همهٔ این قوی در نور مدبر بیک قوت باز میگردند[3] و آن ذات نوریهٔ او بودکه فیاض لذاته بود[4] ودر حصول ابصارگرچه مقابلت‌رائی بامرئی[5] شرط بود الا اینکه بینندهٔ حقیقی در ابصار نور اسفهبد بود واما اینکه چراقبل از مفارقت از کالبد چیزهای روحانی واخروی‌را نمی‌بیند بدین جهت است‌که گاه باشدکه بر چیزی امری عارض شودکه‌ورا از دیدن آنچه از شأن اوست که به‌بیند باز دارد[6]

۱- یعنی‌بعکس‌اول‌هم جایزاست‌که‌ماهیات جوهریهٔقائم‌به‌خودبوده باشدکه آنها را مثالی عرضی بود،خلاصه اینکه از صورتهای اشیاء خارجی‌که عرض‌است مثالهائی در آینه آید و همان ماهیات قائم و موجود در آینه صورتهای عرضی دارند که صورتهای موجودات خارجی بود و معنی مماثلت همین است.

۲- اشاره باین معنی است‌که همهٔ اشیائی‌که در عالم بالا است. نظائر و اشباهی درعالم‌سفلی‌دارند واشیاه باشباه واشباح و نظائر شناخته میشوندواز معرفت‌انوار عرضیه میتوان بمعرفت انوار طولیه پی‌برد و غرض این است‌که نور عرضی‌که شمس عالم حس است مثال نور تام جوهری‌است.

۳- همهٔ قوای بدنیهٔ ظاهری وباطنی، مدرکه‌ومحرکه یعنی قوای مشترك بین نبات وحیوان‌که غاذیه و نامیه‌ومولده وجز آنهاباشد بیک قوه باز میگردد البته منظوربآن یکی ذات نور مدبره است‌که گفته‌اند النفس فی‌وحدتها کل القوی .

۴- یعنی نور مدبری که فیاض لذاته است،همهٔ قوتها است.

۵- مقابلت مرئی بابصر.

۶- که در اینجا تعلق بماده نفس مدبر را از دیدن اشیاء بازمیدارد. پس بر نفس مدبر تعلق خاطر بماده در این جهان عارض شده است و اورا از دیدن حقایق واشیاء باز داشته است.

www.IrPDF.com

وآن شاغل در حکم حجاب بود وخداوندان عروج ومعراج مشاهدات صریحی را بیازموده‌اند[1] که اتم از مشاهدهٔ به بصر است وآن مشاهدات آنان‌را در حالت - انسلاخ از کالبد حاصل آمده است . و آنان در حالت انسلاخ خود در یقین بوده‌اند که آنچه خود مشاهده می‌کنند از نوع نقوش منطبع در پارهٔ از قوای بدنی آنان نمی‌باشد[2] واین مشاهدات در آن‌گاه آنان‌را حاصل شده است که - مشاهدت بصریه همچنان باقی بوده است[3] وهرآن‌کس که در راه خدای‌مجاهدت کند وحق‌مجاهدت‌را انجام دهد وقوتهای ظلمانی‌را مقهور خود کند انوار عالم بالا وجهان عقلی‌را مشاهده می‌کنند، مشاهدتی کاملتر از مشاهدت بصریه‌نسبت به مبصرات این جهان[4] پس نورالانوار وانوار قاهره بسبب رؤیت نوراسفهبدمرئی میباشند یعنی مرئی نور اسفهبد میباشند و همچنین‌بسبب رؤیت بعضی از آنها بعضی دگررا نیز مرئی میباشند[5]

ونیز همهٔ انوار مجرده باصر وبیننده‌اند ودیدآنان بازگشت به علم[6] آنان نمی‌کند.

وبلکه بعکس علم آنان به مشاهدت آنان باز می‌گردد[7] .

پس همهٔ این قوتها که درکالبد انسان‌بود سایهٔ بوداز آنچه در نوراسفهبد

۱- یعنی خود اموری‌را مشاهده کرده‌اند وتجربه کرده اند یعنی عملا آزموده‌اند.

۲- وبلکه در آن یقین داشته‌اند که مشاهدات آنان بامور قدسی پایدار و استوار به خود است واین حال در هنگامی‌که کالبدرا رها کرده اند حاصل شده است.

۳- یعنی در عین‌حال که مشاهدات روحانی داشته‌اند چشم‌کالبد آنهاهم اشیاء مادی را می‌دیده است.

٤- یعنی جهان ماده.

٥- زیرا بین آنها حجابی نبود به جهت مناسبتی‌که بین نور مدبر و انوار مجرده هست، همواره همهٔ انوار از نورالانوار گرفته تا انوار دیگر مرئی نور مدبرند.

٦ - زیرا حجابی ندارند که گفته شود بینائی آنها یعنی علم آنها از وراء حجاب است‌چنانکه مشائیان گفته‌اند.

۷- زیرا همهٔ علوم آنها بصری وشهودی است.

بود[1] وکالبدانسانی طلسم نور اسفهبدبود تاآنجا که قوت‌متخیله هم‌صنم‌قوهٔ از قوای نور اسفهبد حاکمه بود[2] واگر نور مدبررا احکامی بذاته نمی‌بود ورانمی‌رسید که حکم کند بدینکه اورا بدنی‌ویا تخیلی‌جزئی‌بودویا اورا قوت‌متخیلهٔ جزئیه‌بود، پس اینگونه امور ازنور اسفهبدپوشیده نبود وبلکه همواره بنوعی ظهور خاص برای او ظاهر بود و[البته این کارکار قوت متخیله نبودزیرا] قوت تخیل صورت خودرا نمی‌گیرد واندر نمیابد[3] زیراوی‌حاکم برمحسوسات وتوابع‌آنهابود[4] و[وحال‌آنکه‌تخیل خود ازامورمحسوسه‌نبود که‌صورت‌خودرابرگیرد واحکامی‌برآن صادرنمایدپس] نور اسفهبد محیط ببدن وقوای او بودوحاکم بودکه اورا قوائی جزئیه بود پس او بذاته حاکم بود وحکم میکند[5] و او حاس‌تمام حواس بودوآنچه در همهٔ بدن پراکنده وموجود بود[6] حاصل آن در نور اسفهبد بود وهمه بیک‌چیزبازمی گردد[7] [که ذات واحدهٔ او بود][8] ونور اسفهبدرا اشراقی بر مثل خیال ومانندآن[8] [یعنی سائر قوای باطنه]بود .

۱- همهٔ آثار قوای بدنی ظل ومثال حقایق موجوددر نور اسفهبد است. قطب ص۴۷۳

۲- یعنی در حقیقت قوت حاکم همان قوتی است که در نوراسفهبد است نه قوتی که درکالبد انسانی است.

۳- یعنی ادراك نمی‌کند.

۴- توابع محسوسات یعنی متخیلات وتخیل امر محسوس نبود تا آنکه بتواند خود صورت خودرا بگیرد و بر آن حکم کند در حقیقت تخیل حاکم بر محسوسات است ولکن‌خود محسوس نبود پس صورت خودرا ادراك نکند.

۵- یعنی حاکم بقوای جزئیه بدن بود یعنی این نور اسفهبد است که محیط به‌بدن و قوای اوست وحاکم است که بدن‌را قوای جزئیه است نه خیال... پس نور اسفهبد حکم کندکه بدن هم دارای قوتهای جزئیه است که محسوسات‌را درك می‌کند و هم حکم‌میکند که اورا قوه‌ای‌است که بواسطه آن معقولات وکلیات‌را ادراك میکند.

۶- از قوتها و استعدادها .

۷- وآن ذات نوری فیاض لذاته اوبود.

۸- منظور از مانند آن،قوای باطنهٔ استعدادیه است. قطب ص ۴۷۴۷.

ونیز اورا بر ابصار اشراقی بود بدان‌سان که اورا دربینش، از حصول صورت مبصر در چشم بی‌نیاز میکند[۱]

وبرای نور مدبر یادآوریهای اجمالی دیگر بود وآن اینکه: نوع اشراق نور مدبر برخیال بمانند نوع اشراق او بود برابصار[۲] والا اگر مدرك نور مدبر، مجرد مثال خیال بود[۳] دراین صورت اگر خود ادراك کند که آن مثالی که درخیال است ومعلوم وی‌است عبارت از مثال امری بود که در خارج‌است[٤] لازم آید که آن‌خارج غایب راپیش ازحصول‌آن مثال وبدون حصول مثال دراو ادراك کرده باشد[٥] ودرنتیجه درحصول وادراك امر خارجی از مثال آن بی‌نیاز بود[٦] والبته این امر ممتنع بود[۷] علاوه برآن که گاه بود که آن امر خارجی که آن امر متخیل مربوط بآنست در -

---

۱- یعنی نفس در ابصار اشراق میکند و در حقیقت رؤیت عبارت از اشراق نفس بود بر امر مبصر با شرط مقابلت وبنابراین از حصول صورت مبصر در چشم که مشائیان‌گفته‌اند بی نیاز میکند مارا

۲- یعنی همانطورکه نور مدبر در هنگام اشراقش بر قوهٔ باصره بعلم حضوری‌اشراقی آنچه مقابل باصر است از مبصرات ادراك میکند نه آنچه در باصره است از مثل مبصرات که قول بانطباع این‌را گوید پس همانطورهم در هنگام اشراقش بر قوت متخیله بعلم اشراقی حضوری صور متخیله خارجی‌را ادراك می کند . یعنی آنچه در عالم مثال قائم بذات خودبود مانند صور مرایا الاانیکه این امور مرئی در آینه خیالند زیرا خیال آینه نفس است که بوسیلهٔ آن صورتهای مثالیه‌را مشاهده میکند و آینهٔ ظاهر مربوط بمشاهدهٔ صورتهای این جهان بود.

۳- یعنی اگر اشراق به خیال،مانند اشراق بر ابصار نباشد و بلکه مدرك در خیال مجردمثال متخیل زید بود...

٤- منظور از امر خارج در مثال، خود زید است یعنی دریابد که این مثال مثال زید خارجی بود .

۵- زیرا لازم آید که قبلا خود امر خارجی‌را درك کرده باشد تا بداند که این‌مثال مثال اواست.

٦- چون بفرض امر خارجی‌را درك کرده است ودیگر نیازی بوساطت مثال نبود.

۷- زیرا ادراك خارجیات بدون وساطت مثال آنها محال بود.

حالت تخیل منعدم گردد[1] وچون مدرکیت وادراك بصر بدوسبب بود یکی وجود حاسه نوریه[یعنی بسبب نوری‌بودن آن] ودیگر عدم حجاب وپوشش بین بصر و مستنیر پس نوریت وعدم حجاب در انوار مجرده اتم وکاملتر بود[2] ازاین جهت که ظاهر لذاته‌اند بنابراین مجردات مبصروبینندهٔ همهٔ موجودات‌اند وهمین طور همه مبصر ومرئی انوار مجرده‌اند[3] .

مقالت پنجم در معاد و نبوات و منامات ودر آن چند فصل است

فصل اول در بیان تناسخ

مزاج برزخی بواسطهٔ استعداد خاص خود [حالت اعتدالی که درصیاصی بوجود میآید] که مستدعی وجود نور اسفهبدیه است ، نوراسفهبدی‌را خواستار و طالب بود [وبنابراین وجود نور مدبر یعنی نفس ناطقه درکالبد از مستدعیات ومطلوبات کالبد است] .

و [چون نخست برزخ مستدعی وجود نور اسفهبد شود] بدان جهت ورا با کالبد خود الفتی تمام بود، وعلاقت او ببدن ازجهت فقر فی نفسه وذاتی وی بود[4] ونظر او بمافوقش بسبب مناسبت نوریتش بود و او یعنی کالبد مظهرافعال

۱- ودراین صورت چگونه ممکن است علم بمعدوم حاصل شود پس ادراك بدون مثال ممکن نبود.

البته مثال آن منعدم نمی شود.

۲- بنابراین ادراك وعلم در مجردات تمامتر بود بر حسب مراتب آنها.

۳- هم مرئی‌اند و هم‌رائی.

٤- چون نفس حادث بود به حدوث بدن بناچار مزاج کالبدی بسبب استعداد خاصی که پیدا میکند مستدعی نفس میشود که باو تعلق یابد وتدبیر او کند. قطب ص ٤٧٨ .

و این تعلق یعنی تعلق نفس به بدن برای‌این بود که تمام آنچه‌ما بالقوه است ازقوت بیرون آید و بمرتبهٔ فعلیت رسد وکمال یابد پس فقر فی‌نفسه یعنی جنبهٔ قوت محض و توجه‌او به انوار موجب میشود که آنچه در قوهٔ محض است با استمداد از انوار مجرد وتابش آنها به فعلیت آید و چون‌نفس‌مدبر نوریت دارد مناسبت‌دارد که‌جنبهٔ توجه بانوار مجرده‌داشته‌باشد .

وصندوقچهٔ انوار وظرف آثار ولشگرگاه‌قوای نور اسفهبد بود[1] وچون قوای ظلمانی کالبد شیفتهٔ وی شوند[2] بدو تشبث کنند نوعی‌تشبث عاشقانه و ویرا از عالم نور محض به جهان خودآورند وبه خود جذب کنند[3] پس شوق‌وی از عالم نور محض بریده شود وبه ظلمات تعلق خاطر یابد، وکالبد انسانی در نظام‌طبیعت بدانسان تام وتمام آفریده شده است که نور اسفهبد بوسیلهٔ آن همهٔ افعال‌خودرا انجام‌میدهد وبنابر رأی حکمای مشرق کالبد انسانی در جهان ماده وبرزخ نخستین منزلگاه نور اسفهبد بود وچون جوهر غاسق بطبع خود مشتاق نوری‌عارضی بود که اورا ظاهر و روشن گرداند واز طرفی دیگر مشتاق نور مجردی بود که تدبیر وی کند وبوسیلهٔ آن زنده شود چه آنکه جوهر غاسق ناشی از جهت فقری است که درقواهر است و بدان‌جهت مشتاق‌بنوربود همچنانکه فقیر مشتاق‌باستغناء بودبنابراین‌مقدمات است که بوذاسف وکسانی از مشرقیین که پیش از وی بوده‌اند گفته‌اند که باب - الابواب حیات همهٔ کالبدهای عنصری کالبد انسانی بودزیرا باب‌الابواب‌عبارت‌از چیزی‌است که ابواب دیگر ازو متأخر باشند بطوریکه دخول در آن‌هم متقدم بر دخول در ابواب دیگر بود.

وهرنوع خلقی که بر نور اسفهبد غلبه یابد [از اخلاق پست انسانی] و هرنوع هیآتی ظلمانی که در آن متمکن شود ونور اسفهبد بدان وابسته‌و پای‌بند شودموجب‌خواهدشد که پس‌از تباهی کالبدش‌آن‌علاقهٔ‌وی‌از آن کالبدبه کالبدی‌از حیوانات‌پست که‌مناسب‌باآن‌هیآت ظلمانیه‌بودمنتقل شودزیراچون‌نوراسفهبداز کالبد انسانی [ازانسانها] جدا شودوآنرا وانهد ودر آن حال خود ظلمانی‌وشیفتهٔ ظلمات

۱- یعنی هم مظهر افعال نور اسفهبد بود هم صندوقچه روح حیوانی نفسانی که واسطه بود هم ظرف برای آثار روحانی وجسمانی بود وهم مرکز تجمع قوای نفس‌اسفهبد بود.

۲- شیفتهٔ نور اسفهبد شوند چون هرسافلی عاشق عالی است.

۳- بعالم برزخی ظلمانی‌فقیر بدان جهت مشتاق به استغنا است که از نقص فقر خود رهائی یابد وغاسق مشتاق نور است که از نقص ظلمت رهائی یابد.

بود واصل خود وعالم نور را نداند وهیآت پست در او جایگیر شده باشد بناچار به کالبدهای حیوانات پست وبی‌ارزش دیگر [که مناسب باآنهااست] جذب میشود وبدین ترتیب کالبدهای ظلمانی نور اسفهبدرا بخود میکشاند وجذب‌میکنند [ومعنی تناسخ این است][1] ونیزگفته‌اند[اما در انتقال نفوس حیوانات بانسان‌ها باید گفت که] مزاج اشرفی که «آن» کالبد انسانی بود در پذیرش فیض جدید اسفهبدی[2] ازنور قاهر اولی بود [ازاینکه نفوس‌حیوانات پست‌را جذب کند] و بنابراین نور اسفهبد ازکالبدهای دیگر بانسان منتقل نمی گردد[3] زیرا کالبد انسانی از جهت اعتدل مزاجی که دارد از ناحیه واهب‌النفوس مستدعی نور مدبرست و دراین صورت اگر نور اسفهبد منسوخهٔ دیگری مقارن با او شود لازم‌آید که دریک انسان دو انانیت مدرکه حاصل شود واین محال بود[4] [وبنابراین نفوس‌حیوانات بآدمی منتقل نمی‌شود].

وگفته‌اند ازاین‌امر که کالبد انسان از جهت اعتدال واشرفیت مزاجش از ناحیهٔ نورقاهر مستدعی نور اسفهبد بود لازم نمی‌آید که کالبدهای صامته نیز از ناحیهٔ نور قاهر مستدعی نور اسفهبد باشد [پس نفوس‌آنها انتقالی است] .

۱- بوذاسف فیلسوف تناسخی هندی‌است بعضی‌گفته‌انداز مردم بابل قدیم است وی قائل بادوار واکوار بود وسالهای عالم‌را استخراج کرده وگفت ۳۶۰۰۰ سال است یعنی هر دوری و کوری.او گوید طوفان در سرزمین‌وی اتفاق‌افتاد وقوم خود را بطوفان ترساند بعضی گویند پایه‌گذار دین صابئه برای‌طهمورث او بوده است‌منظور ازکسانی که قبل از او بودند حکماء بابل، فارس، هند وچین و جز آنها است. قطب ص ۴۷۹.

۲- یعنی درقبول نوراسفهبد ازسایر کالبدها مقدم‌تر بود.

۳- یعنی نقل ازکالبدهای انسانی است‌نه ازکالبدهای حیوانی و اشیاء دیگر به کالبد انسان زیرا کالبد انسان همانطورکه گفته شد دارای اعتدال‌امزجه است ودر پذیرش بر نفس مدبر اولی است پس اول انسان می‌پذیرد واگر کمال نیافت به حیوان دیگر نقل شود. قطب ص ۴۷۹.

۴- زیرا لازم آید که انسان‌دو ادراك داشته باشد ودو نفس‌رادونوع افاعیل‌لازم‌است.

و بنابراین هرگاه کالبد انسانی تباه شود وحال آنکه نور اسفهبد وی عاشق ظلمات بود وجایگاه اصلی خودرا نشناسد[۱] بناچار بواسطهٔ شوق خود باسفل السافلین، منجذب بآن [اسفل السافلین] میشود[۲].

واز طرفی کالبدهای حیوانات پست وبی ارزش ونیز عالم برازخ تشنه و عطشان انوار مدبره‌اند[۳] پس بالضرورة انوار اسفهبد ازکالبدهای تباه شدهٔ انسانی به کالبدی دیگر منجذب میشوند[۴] زیرا همان حکمتی که ایجاب کرده است که نور اسفهبد مقرون بعلائق بدنیه شود که در حقیقت حاجت او باستکمال بود، همچنان بحال خود باقی است[۵] ونور ناقص بغیر نورسانح [سانحی که باوضمیمه شده واورا تقویت کند واز علائق ظلمات وعوائق جسم وجسمانیات رهائی بخشد]. کمال نیابد[۶] وازکالبدهای صامته چیزی از انواربه کالبد انسانی ارتقاء پیدانمی کند[۷] وبلکه بر عکس نور مدبر مفارق از جهت هیآت پست مکتسب خود ازکالبدهای

۱- چون کمال نیافته و متوغل در ظلمات و ماديات بوده است.

۲- از جهت عشقی که بمادیات و ظلمات دارد.

۳- یعنی عطشان وتشنهٔ انوار مدبره‌اند زیرا از غواسق‌اند و دانستی که غاسق به طبع خود مشتاق بنوری عارض بود که مظهر او باشد و نیازی بنور مجرد دارد که تدبیر وی کند .

۴- کالبدی از حیوانات که مناسب و سازگار با خوی و خلق مکتسب اوباشد.

۵- یعنی همان حکمت هنوز باقی است زیرا غرض اوکه استکمال باشد حاصل نشده است .

۶- یعنی نور ناقص با نور سانح فائض ضمیمه شود تا کمال یابد و اورا از علاقهٔ ماده رهائی بخشد یعنی نور سانح نور ناقص‌را واین نور متمم یا از راه اشراقاتی است که از قواهر ریزش کند بر مدبر ویا نور مدبر ارتقاء یابد و بآنها رسد ودر هر حال چون ناقص است به کالبدهای دیگر رود.

۷- یعنی تناسخ بعکس درست نیست زیرا یکی اشکال وجود دونفس بود . در یک کالبدیکی دیگر درطرف ارتقاءنور عارض‌به کالبد انسانی که‌بجای نفس مدبرارتقاءنیابد

انسانی به کالبدهای صامته فرودمیآید[۱] وبرای هرنوع خوی وخلقی کالبدی‌مناسب بود وبرای هردری ازآن صیاصی جزئی مقسوم بود[۲].

واما آنچه دراین باب گفته شده است که عددکائنات [یعنی ابدان کائنه] منطبق بر عدد فاسدات نبود[۳] گفتاری باطل بود زیرا انوار مدبرهٔ متصرفهٔظلمانیهٔ موجود درازمنهٔ دراز بسیارند ونزول آنها به کالبدهای مناسب بطور تدریج بود و مثلا نفوس اصحاب حرص‌وآز به کالبدهای مورچه گان نه‌پیوندد مگر پس از پیوستن ومفارقت کردن ازکالبدهای انواع بسیاری دیگر. که از لحاظ مقدار وعلایق‌متفاوت‌اند[٤] وهمین‌طور درجهت‌ارتقاء هیچ یک از انوار مدبره بلافاصله به کالبد انسان ارتقاءنمیابد[٥] تا اینکه دشواریهائی[که گفته شده است] درجهت انطباق عددکثیر بر کالبدهای قلیل‌العددوطویل‌الاعمار[ودرازعمر]ویا کالبدهائی که‌قلیلةالاعمار وکثیرةالعددلازم‌آید[٦] و البته علایق‌بدنیه بسبب سکرات‌مرگ

۱- یعنی سرازیر شود. منتقل‌شود.

۲- برای هر دری از آنهایعنی کالبدهائی که‌آنها را باب نامیده‌اند جزئی مقسوم‌بود اخلاقی است که‌متعلق بآن کالبدهااست.

۳- یعنی تعداد کالبدهای کائنه باندازه کالبدهای فاسده‌نیست.

٤- مانند مورچه و بنابراین بترتیب و بتدریج در انواع متشابه سیر میکنند تا برسند به مورچه تا آن هنگام که آن هیآت پست از نفس‌بالکل زدوده شود و در این صورت از عالم کون و فساد مفارقت کند و به نخستین منزل ازمنازل بهشت بپیوند د.

٥- ظاهراً مطلب ابهامی داشته باشد چون قبلا بیان شد که انتقال از انسان است به حیوانات نه بر عکس مگر آنکه ارتقاء غیر از انتقال باشد.

٦- ایراد این است که اگر تناسخ درست باشد لازم آید است که ابدان حیواناتی که موجودند وموجود میشوند در هرزمانی از لحاظ عدد با نفوس مفارقه یکسان و باندازهٔ هم باشند در حال که چنین نیست و اگر کمتر باشد یک ایراد است واگر زیادتر باشد بازهم یک ایراد دیگر است این ایرادرا مردود میدانند وگویند که ممکن است انسانی حریص در هزارسال قبل مرده باشد وبه کالبدهای بسیاری تعلق یافته باشد و سرانجام بمورچه تعلق‌گیرد ودر جهت ترقی و ارتقاءهم همین‌طور است.

www.IrPDF.com

وسختی‌های آن وبلاهای دیگرکاسته میشود وبرای هرمرتبتی از مراتب انسانی بزرگان واوساط وکوچکانی بود[۱] وبرای هر قوتی ازارباب صناعت دستهٔ از صوامت بودکه از لحاظ خلق وزندگی شبیه بآنهااند وبنابراین‌نخست نفس مدبر آنها به به پست‌ترین و سپس به اوسط و سرانجام به‌کوچکترین [در پستی]نقل میابد بر حسب‌مراتب‌بسیاری که دربین آنها است در زمانهای دراز وروزگاران ممتد.

وبنزد اینان‌آنچه دراین باب گفته میشود[۲] که هرمزاجی [اعم‌ازانسانی یا غیر انسانی] از ناحیهٔ نور قاهر مستدعی نوری متصرف بود[۳] سخنی است که‌درستی آن حتمی نیست زیرا استدعای مزاج نفس ناطقه‌را درغیرکالبد انسانی لازم نبود[۴] واما آنچه‌گفته شده است که اگر تناسخ درست باشد لازم‌آیدکه فسادکالبد انسانی بازمان وجودکالبدحیوان صامتی که نفس بآن منتقل شود پیوسته بود درحال که چنین نیست وعملا لازم نیست که وقت فسادکالبد انسانی بوقت وجود کالبد حیوانی مناسب با او پیوسته باشد این ایراد نیز متوجه نیست زیرا اموراین عالم مضبوط به هیأت فلکیه است که ازما پوشیده بود[۵].

چنانکه قانون‌مضبوط درنفس‌الامر اگرچه ازما پوشیده بود ایجاب میکند که در زیان بعضی از مردم سودی برای بعضی‌دگر بود بنحویکه ثروت هیچگاه

۱- یعنی از لحاظ اخلاق مناسب حیواناتی باشدکه با لحاظ تناسب اخلاقی بزرگ باشد یا متوسط و یاکوچک.

۲- یعنی مشائیان گفته اند.

۳- یعنی‌تنها مزاج ابدان‌انسانی‌نیست که خواستار ,نور مدبراست بلکه همه کالبدها طالبند،گویند: این سخن‌درست نیست بلکه تنهاکالبدهای انسانی است که طالب نفس‌مدبر است.

۴- یعنی تنها کالبد انسانی مستدعی نفس ناطقه است نه‌کالبدهای دیگر.

۵- زیرا بسیاری از امور مستمرهٔ فلکیه هست که آثار آنها بر ما پوشیده است و از اسرار آن آگاه نباشیم و چون بسا این تطابق‌واجب وموجودباشد ودر تحت‌قوانین‌مضبوطی باشدکه ما برآن واقف نیستیم.

بین آنان معطل نماند وهمچنین در موردما ممکن است در مرگ بعضی ازکالبدها حیات وزندگی بعضی دگر بود[١] این است مذهب مشرقیین. وچه بسا ایناندر ماوراء انسانها نقل نفوس مدبره‌را ازکالبدی به‌همانند خود جایز میدانند[٢] مادام‌که آن نوع تزاحمی‌که درانسانها بسبب‌استعداد پذیرش‌فیض‌بود[که مثلا کالبدفرس مستعد پذیرش نفس باشد از عقول مفارقه ونفس‌دیگری‌هم ازکالبد فرس دیگری براو وارد شودوتزاحم شود چنانکه در نقل انسان بانسان گفته شد]لازم نیاید[٣]

و مشائیان گفته‌اندهمهٔ مزاجهای حیوانی بسبب خواص مزاجیهٔ خود از ناحیهٔ نور مفارق خواستار ومستدعی نفوس متصرفه‌اند وبنابراین آنچه در باب انسان بگفته‌اند [از حصول تزاحم] دراینجا نیز لازم آید[٤] والبته این امرمذهب مشائیان است[٥].

١- ممکن است هرکالبدی‌که می‌میرد کالبدی دیگر جای اورا بگیرد و این امر تحت قاعدهٔ مضبوطی باشد که از آن آگاهی نداریم و بدین ترتیب نفوس بین دوکالبد معطل نماند. قطب ص ٤٩١.

٢- مانند انتقال نفس فرسی به فرس دیگر.

٣- این عبارت‌که قید برای جواز انتقال نفوس از حیوان به حیوان دیگر است بنابرعقیده‌کسانی است‌که‌جایز دانندوآنان یقین‌ندارند‌که کالبدهای‌حیوانی‌غیرناطق‌مستعدفیض از نور مفارق نباشد بنابراین منظورشان این است‌که اگر چنین باشد کالبدهائی مستعد قبول فیض از مفارق شوند که آن تزاحمی‌که‌در وجود دونفس برای‌یک‌کالبد لازم آید، لازم‌نیاید وایرادی‌ندارد‌که نقل در حیوانات هم باشد.

٤- یعنی لازم آید‌که دونفس اجتماع بریک کالبد کنند همچنانکه‌درانسان‌گفته‌اند این ایراد را مشائیان‌کرده اند‌که اگر تناسخ جایز بود باوجود اینکه‌کالبدهای همهٔ حیوانات خود مستعد پذیرش نفوس مدبره انداز عقل مفارق، ایراد لازم آید. البته میدانیم‌که‌پیروان تناسخ قبول ندارند‌که‌کالبد حیوانات دیگر مستعد پذیرش نفس‌باشند.

٥- یعنی انتقال از انسان به حیوان عقیدهٔ مشائیان بود. والا از حیوان بانسان را همه ممنوع میدانند.

واما افلاطون وکسانی که پیش ازاو بوده‌اند قائل بنقل مطلق‌اند اگرچه بعضاً درجهات نقل دربین آنان اختلاف است.

بعضی از حکماء اسلامی در صحت و وقوع تناسخ بآیاتی از وحی تمسک کرده‌اند مانند گفتار خدای متعال درقرآن «کلما نضجت جلودهم بدلناجلوداً غیرها» و «کلما ارادوا ان یخرجوامنها اعیدوافیها» و «ومامن دابه‌فی‌الارض و لاطائر یطیربجناحیه‌الاامم امثالکم».

وآیات مسخ واحادیث وارده دراین باب که مردمان روز رستاخیز بصورتهای گوناگون برانگیخته میشوند برحسب اختلاف بسیاری که در خلق وخوی‌آنان بود وچنانکه در وحی‌الهی در مقام حکایت از اشقیاء آمده است که «ربناآمتنا ـ اثنتین واحییتنااثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج‌من سبیل».

ومانندگفتار او درباره خوشبختان «لایذوقون فیها الموت الاالموتة ـ الاولی» وغیرذلک. وبیشتر حکما بدین امرمایل شده‌اند[1] بجز اینکه همهٔ‌فلاسفه براین امر متفق‌اندکه انوارپاك وناآلوده ازکالبدهای‌انسانی رهائی یابند وبه جهان نورپیوندندودراینگونه نفوس نقلی‌دیگرنبود[2] وماپس ازاین‌آنچه‌مقتضای‌ذوق اشراق بود بگوئیم.

بدانکه بر نور مجرد مدبر پس از تناهی کالبدش «عدم» متصور نبود زیرا نور مجردرامقتضی نابودی، ذات خود نبود وگرنه موجود نمی‌شد وموجب وعلت وجودآن که نور قاهر بود نیز اورا باطل ونیست نمی‌کند زیرا دراودگرگونگی‌و تغییری راه ندارد[3] و آنگهی آن موجب یعنی نور قاهر چگونه بذاته لازم ذات

۱ـ یعنی اعتقاد به تناسخ.

۲ـ زیرا تناسخ ونقل برای تطهیر بود و اینگونه نفوس خود پاك‌اند.

۳ـ یعنی درعلت وجودی اوکه نورقاهره است تغییر و دگرگونی نیست.

خودرا باطل‌میکند[۱] ونیز نورچگونه تواند شعاع وضوء خودرا بنفس خود باطل کند[۲] وبین انوار مجرده تزاحمی بر محل یامکان واحد نبود زیرامقدس و مبری از مکان‌اند[۳] وحال در غواسق‌هم نمی‌باشند تا قابلیت و استعداد محل در آنها شرط بود[٤] ومبدأ مدبرات نیز متغیر نمی‌باشد[٥] پس نفوس مدبره مانند متعلقاتی که حاصل از احوال و اوضاع مدبر به تنهائی ویا متعلقاتی که حاصل از احوال‌مدبر باوساطت غیر است نمی‌باشد[٦] .

مثلامانند [مثل] صقالیات[نیست][۷] که حصول آنها درصقالیات‌از عقل‌مفارق مشروط‌بشهودحس باصربود[۸] [که ازاین‌جهت‌به‌بطلان‌صقالت‌آینه ونقص‌باصره‌این‌صور

۱- یعنی چگونه نور مدبره‌را که از لوازم ذات او میباشد تباه وباطل کند زیرا انوار مدبره همانطورکه بیان شد اشعهٔ ذات انوار قاهره‌اند.

۲- باوجودی که بدوام او دوام یابد.

۳- بنابراین مانند اعراض جسمانیه که تزاحم بر محل پیداکرده و هریک باطل میشوند تا آن‌دیگر جای آنرا بگیرد نمی‌باشند.

٤- یعنی مانند اعراض حال در محل نمی‌باشند تا در ثبوت و وجود آنها مقابله شرط باشد مانند مقابلهٔ حس باصر در حدوث صور مرایا ویا استعداد محل مانند اشتراط استعداد بدن در قبول آثار نفس.

٥- تاتغییری در آنها متصور بود.

٦- یعنی بمانند متعلقاتی نیست که تنها از اوضاع و احوال مدبره است مانندشهوت، غضب وحواس ظاهر وباطنه که حاصل در ابدان انسانی است و حاصل از حالات مدبره است که هرگاه آن حالات که در مدبر بوده است ازبین رفت‌آنها نیز از بین میروند یا با غیر او - و بنابراین در صقالیات،مرایا از متعلقات نفس است با وساطت مرآت.

۷- یعنی مانند صور حاصله در آینه‌های صیقلی شده‌نیز نیست درهرحال،حال‌نفوس مدبرهٔ آنها مانند احوال خاص نفوس مدبره ما نیست مانندشهوت و غضب‌به تنها یاباغیر «که صور مرایا باشد» که‌اگر منشأ آنهاکه حالات‌نفس است از بین رفت آنها نیز از بین برود.

۸- واز این‌جهت‌است که‌اینگونه‌صوربه‌بطلان صقالت‌آینه‌یا باصره‌باطل میشوند ونسبت صقالت آینه وباصره باین صور مانند نسبت محل است به نقوشی که در اوست زیرا نسبت آنچه

بقیه پاورقی در صفحه بعد

باطل‌شوند] یا نسبت غیر نفس فاعلیه[1] باثار وخواص این صورمانندمحل بودنسبت به نقوش اعم از اینکه آن نقوش حاصل از محل بود یا از غیر محل[2] تا بالنیجه ـ هرگاه حال‌مبدء باطل شود[3] این متعلقات نیز باطل گردد[4] . پس چون موجب نور مجرد دائم بود خود او نیز دائم بود واگر انوار مدبره قابل عدم باشندبناچار انعدام آنها ازجهت وجود هیآت ظلمانیه بود ودر این صورت لازم‌آید که درآن‌حال که نفس مدبر مقرون به علایق بدنیه بود اولی بود به قبول انعدام[5] [نه بعداز مفارقت ازکالبد] خلاصه اینکه چون نور مجرد مدبر از ظلمات کالبد رهائی یافت به بقاء نور قاهری که علت اواست همچنان باقی خواهد ماند ومرگ برزخ ازجهت بطلان مزاج او بود آن مزاجی که صلاحیت تصرفات نور مدبر درکالبد ظلمانی بسبب وبوساطت او بود .

فصل در بیان رهائی انوار طاهره وانتقال آنها بعالم نور

هرگاه نور مدبر مقهور شواغل برزخیه نشود،شوق‌وی به عالم نور قدسی

بقیه پاورقی از صفحه قبل

غیر از نفس فاعلیت این صوری‌بود که‌متعلق‌به‌مفارق است از آنچه این صور متوقف برآن‌ها است مانند نسبت محل است به حال و همانطورکه نقوش به تغییر محل باطل میشوند چه آنکه آن نقوش حاصل از محل بود یا از غیر او و همین‌طورهم‌این صور تغییر پذیرفته وباطل میشوند به تغییر و بطلان آنچه مانند محل است یعنی آینه وجلدیه،در متن توضیح داده شده است.

۱- یعنی غیر فاعل یعنی چیزهای دیگری که این صور به‌آنها تعلق دارد.

۲- از این جهت‌گوید مانند محل که نه بصر محل این صور است ونه آینه.

۳- یعنی حال مدبری که این متعلقات از او صادر شده است.

٤- وچون نسبت مدبرات به مبدء ثابت ومستمر خود مانند نسبت متعلقات به مبدأ خودنمی باشد چون مبدء متعلقات متغیروغیر مستمراست‌بنابرین بطلان‌انوار متصور نبودآنطورکه بطلان متعلقات متصور بود وبلکه انوار دوام میابد بدوام علت خود. خلاصه مبدء حالات و متعلقات انوار مدبره غیر از مبدء خود انوار مدبره است.

۵- اولی بانعدام بود تا بعد از مفارقت زیرا هیآت ظلمانیه که مربوط به کالبد است اورا بهتر میتواند منعدم کند تا بعد از مفارقت که دیگر وجود ندارد.

بیشتر ازشوق‌اوبه‌غواسق بود وهراندازه‌نور وضوءوی‌فزون گردد عشق‌ومحبت‌او بنور قاهر افزون شود و همچنان بی نیازی وقرب وی بنورالانوار افزوده میشود و هرگاه انوار متصرفه از جهت قوت تأثیر، غیر متناهی بود کشش وجذب شواغل برزخیه آنهارا ازافق نوری محجوب نگرداند[۱] پس هرگاه‌انوار اسفهبدیه‌جواهر غاسقه را مقهور خود کنند واز طرفی عشق وشوق آنها به عالم نورقوی گردد وبانوار قاهره مستضیئی گردند و آنهارا ملکهٔ اتصال‌به عالم نور محض‌حاصل گردد، دراین - صورت هرگاه کالبدهای آن‌گونه انوار اسفهبدیه تباه‌گردد ازجهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها به سرچشمهٔ زندگی،به کالبدهای دیگر منجذب نشوند[وبلکه به سرچشمه انوار عقلی پیوندند][۲] ونوری که بواسطهٔشوارق عظیمه قوت یافته[۳] عاشق اصل خود بود[۴] به سرچشمهٔ حیات جذب‌گردد واین چنین نور به امثال اینگونه کالبدها منجذب نمی شود و اوراهم بدانها کششی نبود[۵] و بنابراین از کالبد انسانی رهائی یافته به جهان نور محض روند و در آنجا مقام گزیده درزمرهٔ انوار قدسیه درآیند و[٦]بسبب تقدس نورالانوار وقواهر قدسیه قدسی شوند.

۱- زیرا شواغل برزخیه متناهی‌التأثیرندو قهراً امور متناهی باامور نامتناهی برابری ومقاومت نمی کنند و چون جذب شواغل برزخیه آنها را محجوب کرده است پس‌معلوم میشود که قوای انوار متصرفه متناهی‌التأثیرند. قطب ص ٤۹۷.

۲- یعنی تناسخ دراین مورد نباشد وبه کالبدهای دیگر یعنی کالبد حیوانات نقل نمی‌شود وبلکه از جهت قوت وشدت انجذاب آن به سرچشمهٔ حیات یعنی‌عالم عقلی بدانجا رود .

۳- یعنی اشراقاتی که از عالم انوار قاهره بر او تابش میکند مانند نفوس کاملان موجب تقویت ونیرومندی او میشود.

٤- یعنی شیفتهٔ عالم نور بود.

٥- یعنی به کالبد حیوانات نقل نیابد و اصولا کششی بآنها ندارد.

٦- یعنی قدسی شوند وپاك وطاهر از جهالات وخیالات و علائق جسمانیه و عوائق جرمانیه شوند.

www.IrPDF.com

و چون در مبادی‌عالیه قرب‌مکانی‌متصور نبود بلکه تقرب در آنجابه صفات عقلی و تجردی بود بدین جهت مردسی که تجرد آنان از ظلمات بیشتر بود نزدیک تر بمبادی مجرده‌اند . و شوق بعالم علوی حامل آن ذوات دراکه بود بسوی عالم‌نورالانوارپس آنچه‌راشوق تمامتر بودانجذاب وارتفاع وی بسوی‌نوراعلی‌تمامتر بود وچون بدانستی که لذت عبارت از وصول بامری ملایم وسازگار با طبع چیزی بود با ادراك واستشعارلذت برنده نسبت بوصول بدان امر ملایم[۱] والم عبارت از حصول امری غیر ملایم با طبع چیزی بود[۲] ازآن جهت که ناملایم بود .

واز طرفی بیان شد که تمام ادراکات از ناحیهٔ نور مجرد حاصل میشود و چیزی دراك‌تر ازو نبود بنابراین هیچ لذتی بزرگتر و لذت‌آورتر ازکمال و ملایمات او نبود خصوصاً که خود بدانستی که لذات حسیه دربین طلسمات انوارمجرده نیز از ناحیهٔ انوار مجرده ترشح می‌کند وآن طلسمات سایهٔ انوار مجرده‌اندوآنچه ملایم و سازگار با انوار مجرده نباشد هیآت ظلمانیه وظلال غاسقه بود که از جهت مصاحبت با برازخ مظلمه وشوق وی بدانها برای وی حاصل آمده وبدو پیوسته است[۳] ومادام که علاقات کالبدی وشواغل برزخی‌بسیاری با انوار اسفهبدی همرا بودنه ازکمالات نوری خود لذت برند ونه از آفات ورذائل حاصل از تعلقات برزخی رنج برند[٤] درست بمانند کسی که در غایت مستی بود که در آن هنگام که در تخبط ودیوانگی مستی خود بسر می‌برد اگر چیزهائی که موافق میلش باشد

۱- لذت عبارت از وصول‌بامر ملایم بودباضافه‌ادراك بآن وصول ویا ادراك باینکه آن امر ملایم است.

۲- غیر ملایم با طبع کسی که باو میرسد.

۳- منظور علاقهٔ نفوس مدبره است به برازخ و عشق و علاقه آنها به کالبد مادی است.

٤- یعنی در حجاب مطلق وقید ماده اسیرند وهیچ‌چیزرا آنطورکه هست درك نمی کنند .

ویا آفاتی که اورا ناسازگار ورنج‌آور بود بدورسد مطلقاً واصلا آنچه بدو رسیده است اندر نیابد وادراك نکند از جهت حجاب وپوششی که در برابر عقل وی بود وهرآن‌کس که از اشراقات قواهر نوری لذت نبرد ولذت حقه رامنکر شود بماند نامردی بود که لذت جماع را اندر نیابد[1].

وهمانطورکه هریک از حواس‌آدمی‌را لذتی بود والمی که آن‌حاسهٔ دیگررا نبود برحسب اختلاف ادراکات وکمالاتی که‌حواس‌را بود همین‌طور است‌خوشی وناخوشی که از شهوت وغضب‌آید[2].

وکمال نور اسفهبد این بود که به دو قوت قهر ومحبت خود آنچه بایسته وحق آنها بوداعطاکند زیرا قهر وقهاریت نور نسبت بمادون خود درسنخ خودبود[3] وهمین‌طور محبت او بمافوق خود وبنابراین شایسته‌این بودکه قهر نور اسفهبد برکالبد ظلمانی خود چیره شود[4] و همچنین محبت او بعالم نور[5] فزون شود تا آنکه حق هردو قوت‌را اعطاکرده باشد ودر زمرهٔ کسانی شود که در لوح مبین سعادت وی مکتوب بود.

واگر از آنان بودکه شقاوت وبدبختی‌وی [درلوح محفوظ] مکتوب ومضبوط شده باشد محبت وعشق وی بر غواسق برزخیه افتد وظلمات بدنی وقوای حسی ورا مقهور خود گرداند[6] والبتهٔ آن‌گاه محبت وعشق [انسان] آنطورکه باید به‌عالم نورافتد

۱- کلمه عنن‌را بنامردی معنی کردیم.

۲- بدیهی است‌که لذت یا المی‌که حاصل از غضب بود بجز لذت‌و المی است که حاصل ازشهوت بود زیرا برای نفس بر حسب هریک از قوی الم ولذت خاصی است.

۳- یعنی قهر نور درست است‌که‌نسبت بمادون خود می‌باشد لکن در سنخ خود یعنی قهر او نسبت به نور است همانطورکه محبت او بما فوق خود باز درسنخ خود او است.

٤- قهر یعنی قوت غضبیه‌اش‌تسلط یابد یعنی ظاهر و آشکار شود.

٥- یعنی محبت و عشق او بعالم نور آشکار شود.

٦- وبدین ترتیب از عالم نور دور شود و بعالم غرور نزدیک.

که ذات خود وعالم نور وترتیب وجود ومعاد آن وجزآنهارا بدرستی بشناسد بر حسب قدرت و توانائی خود[۱] وچون تدبیر کالبد و عنایت بدان برای حفظ ترکیب بدنی نیز ضروری[۲] بود پس بهترین ونیکوترین اخلاق اعتدال بود هم در امور شهوانیه وهم در امور غضبیه وهم در صرف فکر در مهمات بدنیه[۳] وکسی که اغلب هم اوآخرت نبود ویا بیشتر اندیشهٔوی در جهان نور نباشد از مهالک خلاصی نیابد[٤] وهرگاه نور اسفهبدی متجلی‌شود به حقایق علم‌وآگاهی‌یابدوبه سرچشمهٔ‌نور وزندگی‌رسدوازپلیدیهای برازخ پاك گردد،دراین‌صورت عالم‌نور محض را بعد ازمرگ مشاهده کند ولاجرم ازکالبد ظلمانی خود رهائی یابد[٥] واشراقات نامتناهی ازناحیهٔ نورالانوار بر او تابد، با واسطه ویا بدون واسطه همچنانکه پیش از این اشارت رفت وهمچنین اشراقات نامتناهیه از ناحیهٔ قواهر بر او انعکاس یابد ونیز از سوی انوار اسفهبدیهٔ پاك نامتناهی درازل‌الازل ازهریک یک آنان‌هم نور خود آنان وهم نوری که از هریک‌یک کراراً وبطور بی‌نهایت بر آنها تابش کرده است بر - وی بتابد وانعکاس یابد پس بطور بی‌نهایت لذت وخوشی یابد وهر نورلاحقی بواسطهٔ سابق خود لذت برد[٦] وهمهٔ سوابق نیز از آن لاحق لذت‌برند[۷]وازو برغیرش

۱- بیان تعریف حکمت نظری است.

۲- در آن مدتی که کمال نفس باید حاصل شود حفظ بدن ضروری است.

۳- در تمام این سه مورد با ید اعتدال‌را رعایت کرد.

٤- ودر قید تعلقات مادی بماند زیرا اگر اکثرهمت‌او آخرت‌وعالم نور باشد عشق او بعالم نور افزوده شود وپس از مفارقت ازکالبد بدانجا رود.

٥- بالکل رهایی یابد.

٦- یعنی هرنور مدبره‌ی که لاحق بود و مفارق بود بنور مفارق سابق خود لذت برد وهمهٔ انوار مفارقهٔ ازکالبدها که سابق‌بر او جدا شده‌اند نیز از آن مفارق لاحق و همهٔ لواحق دیگرلذت برند.

۷- زیرا این اشراقات حاصله شبیه به دوایر بود یا شبیه بدوایر فلکیه بود که بعضی محیط به بعضی دیگر است.

واز غیرش بر او انواری‌نامتناهی تابش کند وایتگونه اشراقات عبارت از اشراقات ودوایر عقلی نوری میباشد که به رونق آن، اشراق جلال نورالانوار ومشاهدت وی نیز بیفزاید وهمانطور که مدرك وادراك ومدرك نور مجردرانتوان با این سه امر یعنی آن نوعی از آن که در عالم ظلمانی استقیاس کرد[1] . لذت نور مجرد نیز با لذتهای ظلمانی‌قابل مقایسه نبود ودراین عالم نتوان به لذت روحانی نورانی احاطه یافت و کنه آنرا اندریافت[2] و چگونه لذتهای روحانی با لذتهای جسمانی قابل مقایسه باشند در حال که هرنوع لذت برزخی که بود نیز از ناحیه انوار و بواسطهٔ امری نوری بود که بر برازخ فیضان و ریزش میکند تا آنجا که لذت جماع نیز رشحه از لذتهای حقهٔ نوریه بود زیرا آنکس که خواهد جماع کند هیچگاه میل به مجامعت با مرده نکند و بلکه اورا میلی به جماع حاصل نشود مگر با برزخی صاحب جمال وزیبائی که در او رشحات وآمیخته گی نوری بود ولذت‌وی بواسطه حرارتی که خود یکی از عشاق نور ومعلولات آن بود ونیز بواسطهٔ‌حرکتی که یکی از معلولات وعشاق نور است کمال وتمامیت یابد[3] وبدین طریق دو - نیروی محبت و قهر به جنبش آید بطوریکه نر خواهد ماده‌را مقهور خود کند[4] وباین‌جهت از یکطرف از جهان نور محبتی با قهر بر «نر» افتد واز طرف دیگر - محبت توأم با ذلت بر «ماده» افتد برآن نسبت که علت ومعلول‌راست[5] همچنانکه شرح آن گذشت وهریک از«نر» و«ماده» میخواهد که با صاحب خود متحد شود بدان‌سان که حجاب برزخی برداشته شود[6] واین ارادهٔ رفع حجاب خواست نور -

---

۱- یعنی مدرك وادراك ومدرك (بفتح راء)ظلمانی.

۲- زیرا ما محجوب به ظلمات و ماديات هستیم. قطب ص۵۰۰.

۳- وبنابراین هراندازه که حرارت زن وحرکات آن زیادتر باشد لذت آورتر بود پس اولا باید زنده باشد ودر او نور حیات بود وثانیاً دارای حرارت بود وثالثاً دارای حرکت وجنبش بود.

۴- از راه وطی وازدواج.

۵- که البته قهر و محبت علت بیش از محبت و ذلت‌معلول است، معلول محبت مقرون باذلت به علت خود دارد وعلت محبت توأم با قهر.

۶- چنانکه وضع و حال انوار مجرده نیز این چنین بود.

اسفهبد بود نسبت به لذات عالم نور آن عالمی که حجابی در آن نبود[۱].

واتحادی که بین انوار مجرده است اتحاد عقلی بود نه برزخی وجرمی و همانطور که چون نور اسفهبدی‌را تعلقی به برازخ بود وکالبد مظهر او بود چنین توهم شود که نور اسفهبدواقع در کالبد است[۲] اگر چه واقع در آن نبود[۳] انوار مدبره نیز هرگاه‌ازکالبدها جدا شوند از جهت شدت قرب آنها بانوار قاهرهٔ عالیه ونور - الانواروکثرت علاقه عشقیهٔ آنها بانوار قاهره چنین توهم شود که انوار مدبره بعیه همان انوار قاهره‌اند..

و بدین ترتیب انوار قاهرهٔ عالیه مظاهر مدبرات میشوند[٤] همانطورکه ابدان مظاهر آنها میباشند[٥] وبر حسب افزون شدن محبت آمیخته‌باغلبه، انس و لذت در جهان ما فزون می‌شود[٦] وهمچنین است تعاشق حیوانات[۷] واین امر یعنی ازدیاد لذت بر حسب ازدیاد محبت مشوب به غلبت دراین عالم واقع بود[۸] و بنابراین چه گوئی در مورد عالم محبت حقهٔ تامه وعالم قهر تام خالص آن عالم محبتی که همه نور محض ودرخشش و زندگی حقیقی بودآن عالمی که دراو اصلا

۱- پس نور اسفهبد در هریک از نرو ماده میخواهدکه بنور اسفهبدی که در آن‌دگر است برسد و بااو متحد شود بدون حجاب تا لذت کامل برد.

۲- در حال که چون مجرد از مواد است نه تواند در آن باشد.

۳- یعنی گرچه نور اسفهبد در کالبد نیست لکن توهم شود که در اوست.

٤- یعنی انوار مدبره پس از مفارقت ازکالبد مظهری دارندکه انوار قاهره است پس انوار قاهره مظاهر انوار مدبره میشوند در آن هنگام‌که‌انوار مدبره از بدنها جدامی‌شوند همچنان که‌ابدان قبل‌از مفارقت مظهر آنها میباشند پس‌ابدان دراین عالم مظهر انوار مدبره اند و انوار قاهره در عالم مجردات.

٥- یعنی قبل از مفارقت.

٦- چنانکه این صفت ملوك وحکام است.که محبت آنها آمیخته باغلبه‌است.

۷- تعاشق حیوانات دراین عالم افزوده میشود بافزوده شدن محبت آمیخته باغلبه.

۸-باوجودی که در این عالم‌هم محبت‌ها ناقص‌است وهم قهر و غلبه‌ها پس‌چگونه است‌حال آن عالم.

وابداً ظلمتی نبود وبنابراین انس ولذت در آن عالم اعظم بود[۱].

والبته گمان مبر که انوار مجرده بعدازجدائی از ابدان همه یک چیزشوندچه اینکه دوچیز هیچگاه یک چیز نمی‌شودزیرا[براین فرض][۲] اگر بازهم هردو با تشخص خود باقی بمانند لازم آید که اتحادی ویگانگی نبود واگر هردوهم نیست و منعدم گردند باز لازم آید که اتحادی نبود[۳] واگر یکی از آن دوباقی‌ماند وآن دگر منعدم شود بازهم اتحادی نبود. واصولا در مجردات واموری که غیراز اجسام بوداتصال و امتزاجی نبود ودیگر آنکه مجردات منعدم نمیشوند ودر نتیجه انوار مجرده پس‌از جدائی ازکالبد همچنان از یکدگر ممتازاند بنوع امتیاز عقلی از جهت شعوری که بذات خود وبانوار واشراقات خوددارند[۴] وازجهت تخصص وویژگی هریک مبتنی بر تصرفات آنها درکالبدهای مختلف بود وبهرحال بعد از مفارقت ازکالبد همچنان متمایز باقی بمانده وانوار تامه مظاهر آنها شوند[۵].

همچنانکه [ازباب مثل] آینه‌ها مظاهر مثل معلقه روحانیه‌اند. پس دراین هنگام سلطان انوار قاهره بر مدبرات افتد[۶] پس مدبرات در لذت وعشق و قهر ومشاهدتی‌واقع‌شوند که هیچ لذتی باآن مقایسه نشود[۷].

و باید دانست که قهاریت جهان اعلی هیچگاه تباه نمیگردد زیرا آن طبیعتی که قابل و پذیرای عدم است در آن جهان نبود و بلکه قهر آن عالم لذتهارا دائماً

۱- چون قهر و محبت در آن عالم اتم بود.

۲- دو چیز یک چیز شود.

۳- زیرا سالبه بانتفاء موضوع است.

٤- یعنی شعوری که هریک بانوار و بذات وباشراقات خود دارند.

٥ - خلاصه انوار مدبره بعد از مفارقت یکی‌بسبب هیآت مکتسبه‌از راه‌تعلق بابدان واصول آنها ممتازند و دیگر آنکه شاعر بذات و اشراقات خود میباشند.

٦- لکن قهر آنها مشوب با محبت بود.

٧- یعنی قابل قیاس نبود.

کامل میگرداند[1] ومدبرات‌ظاهرشبیه‌به قواهرمقدسه‌اندکه بقدوسیت‌خدای متعال خوشی جاوید باد آنان‌را وبازگشتی نیکو.

فصل در بیان‌احوال نفوس انسان بعد ازمفارقت ازبدن

ونیک بختانی که در دانش وعمل‌میانه‌اند[2] و زاهدانی که پاك ومنزهند[3] چون ازکالبدهای جسمانی رهاشوندبه عالم مثل‌معلقهٔ که‌مظهرومحل‌آن‌پاره‌ای از برازخ علویه بود پیوندند[4] وبلکه‌نفوس‌آنان راقدرتی‌بود که خود مثل معلقهٔ روحانیه‌را بیافرینند پس آنچه‌راکه خواهند ومایل اند از انواع خوراکیهای لذیذ و صورتهای زیبا وسماع وسرود نیکو وجز آن برای خود حاضرگردانند [وبیافرینند] و این صورتها [یعنی مثل معلقه] کاملتر بود از آنچه در عالم مابود زیرا مظاهر و حوامل این صوری که درجهان ما بود بسی ناقص بود ولکن آنچه درآن جهان بود کامل بود[5] واینان در آن جهان یعنی جهان برازخ علویه از جهت بقاءعلاقتشان با آن برازخ وظلمات وعدم فساد آنها[6] همچنان جاویدان[7] بمانند.

واما خداوندان شقاوت وبدبختی‌آنان که گرداگرد دوزخ زانوزده‌اند ودردیار خودبررو باقتاده‌اند «که‌مکبین بصدورهم‌علی‌الارض» سینه‌برزمین‌مالند چه‌آنکه تناسخ حق باشدیاباطل (زیرابراهین هردوطرف در این‌باب‌ناتوان‌است) هرگاه ازکالبدهای برزخیهٔ خود بدرآیند آنان‌را ظلال وسایهٔ بود از صور معلقه بر حسب خویهای آنان.

۱- چون مشوب به محبت است.

۲- دراینجا بیان سعادت متوسطن‌را کند زیرا حکم کاملان و مکملان را پیش از این بیان کرده است.

۳- یعنی کامل در عملند نه درعلم.

٤- اجرام فلکیه لکن مظاهر آنها برحسب اختلاف هیآت نفوس‌آنها تفاوت دارد وهراندازه نفس اشرف بود مظهر او اعلی بود.

٥- زیرا موطن آنها اجرام فلکیه بود.

٦- یعنی عالم برازخ علویه.

٧- یعنی عدم فساد برازخ علویه،درهرحال موطن متوسطان در علم و عمل و زاهدانی که درعمل کاملند نه‌درعلم،عالم برازخ علویه است.

واین صور معلقه عبارت از همان مثل افلاطونی نبود زیرا مثل افلاطونی نوری میباشند و درجهان انوار عقلیه ثابت اندولکن اینهاصوری‌میباشند معلق درعالم اشباح که پارۀاز آنها ظلمانی وپارۀ دیگر مستنیر اند که‌خاص‌خوشبختان وجایگاه آنان بود که بدانها لذت‌برند وبرآن نحو [لذت‌برند] که‌گویا پسران سپیدپیکر وامردند[۱] ولکن صور معلقۀ اشقیاء وتیره بختان‌بسان مردان سیاه‌پیکر کبودفام بود.

وچون آن کالبدهای‌معلقه نه در آینه‌ها میباشندونه جزآنها[۲] وآنهارادراین عالم محلی نبود بنابراین روا بود که آنها را دراین جهان حسی مظهری بود وچه بسا در مظاهر خود از مظهری به مظهری منتقل شوند. واز پارۀ از همین صـــور معلقه نوعی از جن وشیطان پدید آید و گروهی بی‌شمار از مردم دربند[که‌از-شهرهای شیروان است] اینگونه صورتها بدیده‌اند وگروهی دیگر بی‌شمار ازمردم شهر میانج اینگونه‌صورتهارا کراراً وبسیار مشاهده کرده‌اند تاآنجا که‌اکثر مردم شهر بطور دفعی ویکجا بروجهی ودر مجمع بزرگی که که‌من نمی‌توانم منکر آن شوم بدیده‌اند واین امر نه یکدفعه ودودفعه وبلکه بارها ودر هرزمانی ظاهر شده است ولکن دست مردمان بآنها نرسیده است و نیز از راه اموری دیگر بمانند ریاضت ومجاهدت وجود کالبدهائی ذره‌پوش غیر ملموسی که از نوع اشباح مثالیه بوده‌اند آزموده ودیده شده است نه از آن نوع اشباح‌مثالی که مظاهر آنهاحس مشترك بود[۳] وبلکه بدانسان بوده‌ودیده‌شده‌اند که گوئی که بتمام‌بدن خود زره‌پوش‌شده ویامردم درصدد مقاومت برآمده درمیدان کشتی مصارعت‌می کنندوبرای من‌نیزدرنفس خودم تجارب درستی دراین باب حاصل شده است. که‌برصحت‌این امردلالت میکند که[در

۱- یعنی از آن صور معلقه‌مردم سعادتمند آنطور لذت میبرند که‌گویا پسران سپید-پیکر بی‌مومیباشند.

۲- یعنی در قوای خیالیه و اشیاء صیقلی شده نمی‌باشد.

۳- منظور بیان این معنی است که‌اموریکه دیده‌شده‌است و متدرع بوده‌اند تنها مدرك به حس مشترك نبوده‌اند وبلکه مدرك به حس ظاهر هم بوده‌اند در هرحال از امور ذهنی خیالی نمی‌باشند.

جهان هستی]چهارعالم بود، نخست عالم‌انوار قاهره و دوم عالم انوار مدبره وسوم عالم برزخیان وعالم‌صورمعلقه، ظلمانیه ویامستنیره که در صور معلقهٔ ظلمانیه برای تیره‌بختان رنج‌وعذاب‌بود ودر صورمعلقهٔ مستنیره،خوشبختان‌را نعمت ول ذت بود واز همین نفوس[1] ومثل‌معلقه[2] جن وشیطان پدید می‌آید وسعادات وهمیه در آن عالم بود[3] وگاه بـود که اینگونه صور معلقه حاصل شوندبنحو حصول جدید [یعنی موجود ومعدوم‌شوند] وسپس تباه گردند مانند آنچه مرایا وتخیلات‌راست[4] [عالم چهارم که عالم‌اجسام‌است‌ذکرنکرده‌است] وگاه‌باشد که‌انوارمدبرهٔفلکیه صورمعلقه رابیافرینند، تا آنکه‌صور مخلوقه، مظاهر انوار مدبره‌فلکیه‌شوند بنزد اخیار ونیکان[5] والبته‌آنچه‌را که‌انوارمدبره بیافرینند موجودات نوری خاصی بود که‌با‌نوعی شیفتگی و عشق واخلاق روحانی مصاحب بود[6] وچون ازطرفی اینگونه مثل مشاهده شده‌اند ومشاهدت‌آنها به حس‌مشترك‌هم نسبت داده نشده است خود براین امر دلالت می‌کند که مقابلت مرئی باراٰئی در تمام مواردوبطور مطلق شرط مشاهدت نبود و بلکه تنها مشاهدت ورؤیت بصری‌را شرط‌آن بود [ومتوقف برآن بود][7] ازاین‌جهت که در آن مقابلت مشروط، نوعی از رفع حجاب بود[8] واین عالم‌را با تمام‌خصوصیاتی

۱- یعنی نفوسی که متعلق بمردم این عالم است و ازکالبدها جدا میشوند وبابدانی دیگر معلق‌اند از همین عالم میاویزند.

۲- یعنی همان کالبدهای معلقی که نفوس بآنها تعلق یابند.

۳- یعنی سعادت وهمیه که آن‌متوسطان است،درعالم مثل معلقه است.

٤- چنانکه صور مرایا در اثر مقابلت حاصل میشوند وسپس باطل میشوند وهمین - طوراست تخیل حیوانی که‌یابسبب فسادآینه‌ویافساد تخیل باطل میشوند و حکم صورتهائی که درخواب دیده میشود همین است که باطل میشوند.

٥- یعنی برای اینکه مردان نیک،خودرا درآنها بینند.

٦- یا همراه باسعت خلق‌وخوش‌خوئی روحانی‌و بشاشت باشند.

۷- یعنی فقط در ابصار است که مقابلت رائی بامرئی‌شرط است نه‌هر نوع مشاهدتی

۸- یعنی شرط مقابلت در ابصار از این جهت است که حجاب بین رائی و مرئی از بین برود وچون در صور معلقه ونفوس مدبره حجابی نبود، شرط مقابلت بی‌معنی است.

که یاد شد ما عالم اشباح‌مجرده می‌نامیم وبعث اجساد واشباح ربانی وتمام مواعید نبوت بآن یعنی بوجود عالم اشباح تحقق می‌پذیردو گاه بود که از پارهٔ از نفوس متوسطان که صاحب اشباح معلقهٔ مستنیره‌اند ومظهر آنها افلاك بود ـ طبقاتی از فرشتگان موجود شوند که تعداد آنهابه‌شمار نیایدوجایگاه آنهابر حسب طبقات‌افلاك‌مرتبت‌مرتبت مختلف بود تا طبقهٔ که‌جایگاه ارتقاء مقدسین ازمتألهین بود وآن جایگاه برتر وبالاتر از عالم فرشته گان آسمانی بود[1].

فصل در شروشقاوت

بدی وشقاوت در جهان ظلمات از لوازم حرکات بود وحرکت و ظلمت از لوازم جهت فقر انوار قاهره ومدبره بود وبنابراین شرور دراین عالم مستند وناشی از وسائط بود ودر نورالانوار هیآت وجهات ظلمانیه محال بود وبنابراین از ناحیهٔ نورالانوار شری صادر نمی‌شود وفقر و ظلمات از لوازم ضروریهٔ معلولات بود وبمانند سایر لوازم ماهیت بود که ممتنع‌السلب از ماهیت‌اند وعالم وجود جز بدان سان که هست با تمام توابع ولواحق ولوازمش متصور نبود[2] وشرور دراین عالم بسی کمتر از خیرات بود[3].

قاعد درچگونگی صدور موالید نامتناهی از علویات

چون قوت قواهر وعقول بواسطهٔ پذیرش فیض دائم از ناحیه نورالانوار،در-

---

۱- زیرا نفوس افلاك بالکل مجرد نشوند ونفوس مقدسین وکاملین گاه بود که بالکل مجرد از ماده وتعلق ماده شوند.

۲- بواسطه ظلمت پیدا میشود و فقر و ظلمت از لوازم ماهیت معلولات است که که قابل انفکاك نبود وعالم وجود بجز آنطورکه خلق‌شده است‌تصورنشودوهیچیک‌ازامور از آن قابل انفکاك‌نیست وسنت براین جاری است که خیرات از علل عالیه و شرور ازمعلولات آیـد .

۳- وقتی که در عالم طبیعت شر کمتر از خیر بودقهراً در عالم انوار محض شری‌نبود درحال که اگر همهٔ عالم طبیعت‌هم شر می‌بود در جنب عالم الهی صفر می‌بود.

فعل خود نامتناهی بود واز طرفی مادت قابلهٔ عالم‌را قوت قبول آثار نامتناهیه بود و از طرفی دیگر معداتی که مواد جسمانی عالم‌را مهیا می‌کند تا آثار عقلیهٔ‌نامتناهی را از ناحیهٔ حرکات فلکیه وجزآنها بپذیرد نیز نامتناهی میباشدبنابراین‌ابواب حصول برکات یعنی فیضان صور معدنیه ونباتیه وحیوانیه وانوار مدبرهٔ انسانیه بطور بی‌نهایت‌وقرناً بعدقرن همچنان گشوده بود وانوار مدبرهٔ کامله پس از جدائی از کالبدها بانوار قاهره پیوندند وبدین ترتیب به عدد مقدسین که حاصل از نفوس وانوار کامله است بطور بی‌نهایت افزوده می گردد.

فصل در سبب انذارات‌وآگاهی برمغیبات

هرگاه از شواغل حواس ظاهرهٔ انسان کاسته شودگاه‌باشدکه ازاشتغال به تخیل خودنیز رهائی‌یابد ودراین‌صورت‌است که‌از رازهای‌نهانی‌وامورپنهانی‌عالم آگاه میشود وبراین امر خوابهای صادقه گواهی میدهد.زیرا چون نور مجرد مدبررا حجم وجرمی نبودبین آن وبین انوار مدبرهٔفلکیه حجابی متصور نبود مگر همان شواغل برزخیه[که فرض این است که از اشتغال بدان باز داشته میشود] زیرا حجاب نور اسفهبد شواغل حواس ظاهره وباطنه است[1] پس هرگاه از حواس ظاهرهٔ خود رهائی یابد وحس باطن وی نیز ضعیف گردد نفس وی ازبند هائی‌یابد و بانوار اسفهبدیهٔ فلکیه اتصال یابد وبرآن نقوشی که در برازخ علویه بود یعنی نقوش کائنات عالم آگاه شود[2] زیرا انوار مدبرهٔ فلکیه به جزئیات کائنات جهان و لوازم وآثار حرکات‌آن دانا هستند ودراین صورت هرگاه اثر آن نقوش بدان‌سان که درالواح عالیه‌است وصریحاً مشاهدت نموده است در قوت ذکر وی بماند[3] نیازی

۱- وگرنه حجابی که‌حاصل از حجم‌و بعدوغیره باشدنیست و منظور همان اشتغال به برازخ و تعلق خاطر بدانها است.

۲- زیرا همهٔ کائنات جهان منقوش در نفوس برازخ علویه بود. قطب ص۵۰۲.

۳- یعنی آنچه درحال خواب و اتصال نفسش بانوار فلکیه بدیده است اثرش در قوهٔ ذکرش بماند.

به تأویل وتعبیر ندارد[وهرآنچه مشاهدت کرده است عیناً نموده شود] واگر اثرآن امور منقوشه در ذکرش نماند و بلکه قوت متخیله همچنان بانتقالات خود از ـ آنچه‌نفس اندر یافته است به چیزهای دیگری که متشابه ویا متضاد ویا مناسب بود بوجهی دیگر ادامه‌دهد، اینگونه خوابهانیاز به تعبیری‌دارد ونیاز باستنباط این امر دارد که آیا قوت متخیله از چه امری‌بدان منتقل شده است[1] و درچه وضع و حالی بوده است.[زیرا دراین‌صورت آنچه مشاهده شده است به عینه نموده نشود و بلکه چیزهائی دیگر نموده شود که آنها حکایت دارند از زمینهٔ انفعالی خاص پس نیاز به تأویل و تعبیر دارد] .

بدانکه نقوش کائنات ازلا و ابداً در برازخ علویه مصور ومحفوظاند وآن نقوش در جهان خارج واجبةالتکراراست[2] زیراهرگاه در لوح برازخ علویه برای حوادث مترتبه نقوش غیر متناهیه‌بود لازم‌آید که هیچ یک‌از آنها موجود نشود مگر پس از وجود امری دیگر[3] وبنابراین آن نقوش عبارت ازسلاسل مجتمعهٔ‌مترتبهٔ بود [که نامتناهی بودن دراینکه امور روانبود] پس‌متناقض بود باآنچه مبرهن گردیدو آن محال بود[4]

۱ـ واز این جهت احتیاج به تعبیر دارد وچون انتقال متخیله از امری بامری دیگر با رعایت تشابه و تناسب حقیقی نیست از این جهت است که تعبیرات رؤیاها نسبت باشخاص مختلف بود.

۲ـ چنانکه در بیان ادوار واکوارگفته شد.

۳ـ چون مترتب بر یکدیگرند بنابراین هیچ یک از آنها موجود نمی‌شوند مگر بعداز وجود امری دیگر چون فرض این است که حوادث مترتبهٔ نامتناهی‌است.

۴ـ برهان این است که حوادث نامتناهی گرچه غیر مجتمعةالوجودند لکن در ذواتی که‌منقش‌اند مجتمع می‌باشند و برحسب ترتیب زمان مترتب اند برای هرزمانی آنچه مقتضی آن بود پس اگر فرض شود که این منقوشات همه موجود باشند مجتمع خواهند بود وثابت شد که وجود امور نامتناهیهٔ مجتمعةالوجود محال است.

دیگر اینکه هرگاه در برازخ علویه برای حوادث آیندهٔ مرتبه،نقوش غیر متناهیه بود دوفرض توان کرد یکی آنکه هریک از آنها بناچار در وقتی از اوقات واقع و موجود شود پس زمانی آید که همهٔ آنها در آن زمان واقع شود و در نتیجه لازم آید که سلسله متناهی بود درحال که فرض این است که نامتناهی است واین محال بود[1] وفرض دیگر آنکه زمانی و وقتی حاصل نشود که در آن - وقت همهٔ آنها از حصول و وقوع فراغت یابند در این فرض لازم آید که در - آنها امری بود که هیچگاه وجود ووقوع نیابد وبنابراین از جملهٔ کائنات مستقبله نبود درحال که فرض ما این است که از کائنات آینده باشد واین امر نیز محال بود والبته این برهان در ممکنات مستقبله بهر نحو که باشد جریان نمی‌یابد[2] زیـرا درآن نوع از ممکنات آیندهٔ که عبارت ازحوادث یومیه‌است وازنوع حوادثی نیست که دارای صورمفصلهٔ معقوله‌است وآنهارا کلی هست نمیباشد[تااز این فروض] تناقضی حاصل شود[3] جریان ندارد .

وشایسته نبود که متوهمی توهم کند که ممکن است از کائنات گذشته یاآینده چیزی بود که مدبرات فلکیه خود ندانندودراین صورت[این متوهم] باید منامات و کهانات واخبار به نبوات را بدانسان که واقع شده است ویا واقع خواهد شد - تکذیب کند وهمین‌طور تذکر احوال گذشته‌را نپذیرد ومنکر شود زیرا قبلا ببرهان ثابت شد که قوت‌ذکر نیز از ناحیهٔ برازخ علویه وانوار مدبرهٔ فلکیه است .

۱- از فرض وجود چیزی عدم آن لازم‌آید.

۲- اعم از اینکه مجتمع باشند وبرای آنهایک کلی‌باشد مانند صور مفصلهٔ معقوله که نخست بنحو کل موجود است وسپس بنحو تفصیل و یا دارای کل نباشد مانند حوادث یومیهٔ‌آینده و در هر حال این‌برهان‌دراموری جریان یابد که دارای کل باشند.

۳- یعنی تناقض یا برهان امتناع نامتناهی حاصل نخواهد شد منظور این است که درآن نوع حوادث متعاقبهٔ آیندهٔ که نخست برای آنها کل وجود ندارد تا در مرتبهٔ تفصیل نامتناهی باشند این برهان جریان ندارد. درهرحال اگرگفته شود که صور منقوشه در برازخ علویه بصورت کل ونا متناهی وجود دارند محال است چون آن کل فرضی مجتمعة‌الوجود و مترتب‌است و اگر توجه به خود حوادث شود... برهان ...

و صاحبان انذار بواسطهٔ نبوات و یا کهانت و یا خوابهای صادق نتوانند برای خود دانشی بذاته و لذاته موافق با آنچه واقع خواهد شد ایجاد کرده و بیافرینند[که در حقیقت لوح محفوظ نفوس اینان باشد][۱] زیرا ناتوانی اینگونه کسان‌و بنی‌نوع آنان واضح است وهمین‌طور درتوانائی‌قوای دماغی نائم وجزآن‌هم این کار نبود[۲] وبرای نفس وی نیز چنین قدرتی نبودوگرنه در حالت بیداری - قادرتر می‌بود برابداع دانش خود موافق با آنچه واقع میشود وآنگهی اگر دانش خودرا نسبت باموریکه در آینده تحقق میابد خود بنفسه می‌توانست ایجاد کند لازم وشایسته خواهد بود که پیش از آنکه بر وفق آن ایجاد علم کند تابدان‌علم جزبی حاصل کند آنرا بداند[۳] واین امر محال است[۴] ونیز گوئیم انسان‌فی‌الجمله وبالضرورة میداند که‌آگاه‌شدن او براینگونه امور از ناحیهٔ چیزی دیگر بود[۵] و چون چنین بود پس باید گفت که امور عالیه یعنی مدبرات و برازخ را حیطه و احاطتی بود بدانچه و اقع بود و یا درگذشته واقع شده است و یا در آینده واقع خواهد شد واگر فرض شود که علم اصحاب برازخ متناهی بود وعلم خودرا از چیزی‌دیگر که فوق آنها است استفاده کرده و از آنها استمداد جویند[۶] لازم -

۱- که در حقیقت علم خودرا از نفوس مدبرهٔ برازخ والواح عالیه نگرفته باشند و بلکه خود با قدرت ونیروی نفسانی‌خودایجادعلم‌بواقعیات کنند وبر مغیبات‌آگاه شوندبدون‌آنکه در ذکر و درلوح برازخ باشد.

۲- یعنی چنین قدرتی که خود مطابق واقعیات علم خودرا ایجاد کنند ندارند.

۳- پس لازم‌آیدکه قبلا بداند تا علم خودرا مطابق با آنها ایجاد کند.

٤- لازم آید اورا دوعلم بود زیرا ایجاد علم بروفق مخترع خود لازمه‌اش این است که قبل از آن ازو آگاه بودپس لازم آیدکه بعلم خود قبل از حصول آن علم عالم بود تا علم خود رادرست بروفق آن ایجادکند وتحصیل حاصل بود.

٥- یعنی چیزی دیگر بجز نفس وقوای او.

٦- یعنی دارای علوم متناهیه باشند ولکن از مافوق خود استفاده واستمداد کنند و بنا براین خود آنها عالم بهمهٔ امور نمی‌باشند تا اصحاب انذارات از الواح آنها بهرهمند شده‌به رازهای نهانی آگاه شوند.

آید که نقل کلام شود بدان چیز که از آن استفاده و استمداد میکنندومحال‌مذکور لازم‌آیدوچون همهٔ این فروض باطل است بنابراین بناچار باید این گونه ضوابط واجةالتکرار باشد[۱] وما از وجوب تکرار ضوابط آن نخواهیم که معدوم قابل - بازگشت بود چنانکه گذشت[۲] زیرا دراین صورت ازجملهٔ وجوه افتراق وفارق بین هیآتی که از یک نوع است محل بود واگرمحل هم یکی بود فارق زمان بود[۳] [درهرحال فارق بین هیآت یا محل است یا زمان درصورتیکه محل هم یکی‌باشد]

پس هرگاه از جمله فارق‌های بین معاد ومعدوم که مثلثین‌اند ودر محل واحد اند «زمان بود» وآن ذواتی که از یک نوع ودریک محل‌اند بدان یعنی‌بـه زمان متخصص شوند پس عیناً معاد نشده باشد زیراعودوبازگشت زمان که‌بدان تخصص یافته‌است ممکن نبود[۴] واگر فرض شود که خود عرض باهمراهی زمانی که بوسیله‌آن تخصص یافته‌است بازیگردد ومعاد شود باتوجه باینکه این عرض و زمانش بهمراهی‌هم قبلا موجود بوده‌اند پس لازم‌آید قبلی بوده باشد که درآن

۱- یعنی در اکوار وادور واقع شود تا برهان بطلان نامتناهی نیز جریان نیابد.

۲- منظور از تکرار کور ودور بود.

۳- محل یکی باشد مانند دوسیاهی در یک محل دراین صورت فارق زمان بود درصورتیکه وجه اشتراك هیآت مشابه‌بود،خلاصه‌اینکه آنچه‌در ادوار وسنوات‌موجودمی‌گردد مشابه یا مناسب وبلکه عین همانها است که در دوری دیگر بوده است.

نهایت چون عین آنها ممکن نیست مشابه و مناسب است‌آنهاودرهرحال‌اگر محل یکی بود فارق زمان است.

۴- منظور محال بودن اعاده معدوم‌است، خلاصه آنکه‌گوید: فارق بین هیأت وصورت شخصی موجود معدوم وموجود معاد که از یک نوعند یا محل است که مثلا هیآت واشکال معدوم وهیآت واشکال موجود،ممکن است از لحاظ محل ممتاز باشند واگر فرض شود که از لحاظ محل متحد باشند لااقل از لحاظ زمان متفرقند زیرا معدوم‌در زمانی بوده است ومعاد در زمانی دیگر پس زمان ومکان بعینه باز نگردند.

موجود بوده‌اند یعنی قبلی‌زمانی ولازم‌آید که برای زمان زمانی باشد وآن محال‌بود[1] ونیز هرگاه‌هم برای آن عرض معاد وهم برای زمانش که فرضاً مستعاد است‌قبلیتی بود لازم‌آید که‌لااقل آن قبلیت بازنگردد والا تبدیل به بعدیت شود ولازم‌آیـد که‌آن عرض معاد متخصص بدان قبلیت نبود پس بازگشت‌آن عرض نیز محال‌بود[2] وفارقی که فرض‌شد زمان باشد زمان نباشد زیرا اگر زمان باشد لازم‌آیـد که برای زمان زمان باشد[3].

وچون بدانستی که کائنات واجبته‌التکراراند پس در بین مرکبات‌عنصریه از نوع موالید ثلث امری باقی نماند که دائم بود [امر دائمی باقی نماند][4] و

۱- منظور این است که درصورتیکه از لحاظ محل متحد باشند ومثلا هیآت زیدی که از نوع انسان است معدوم شود و مجدداً معاد شود ودر هردو صورت البته محل که انسان است یکی است لکن زمان حصول زید معدوم شده و زیدمعاد فرق دارد وفارق بین آن دوحد اقل زمان است وهریک از آن دو یعنی زید معدوم وزید معاد تنها بسبب زمان‌ویژگی یافته‌اند والا فرق وامتیازی دیگر ندارند و میدانیم که زمان اصولا قابل برگشت نیست واگر فرض شود که موجود معاد همراه‌با زمان معدوم شده واکنون که موجود شده است میتوان گفت که یک‌جزء آن که زمان‌باشد برگشته‌است یعنی همان‌یک‌جزء که زمانست‌و قبلابوده است پس لازم آید که زمان قبل بود در نتیجه زمان‌را زمان بود.

۲- زیرا اگر قبلیت بازگردد بعدیت‌شود و نیز لازم آید که این عرض‌آن عرض نبود که متخصص به قبلیت بوده است زیرا چون قبلیت نتواند بازگردد عرضی که‌بدان تخصص یافته است نتواند بازگردد.

۳- چه آنکه لازم‌آید برای زمان زمانی بود.

٤- یعنی چیزی از موالیدسه‌گانه حاصل از عناصر و مرکبات عنصریه بطور دایم باقی نمی‌ماند یعنی هیچکدام و هیچ چیز،خلاصه کلام اینکه از موالید ویا مرکبات‌عنصریه باقی نمی‌ماند یعنی هیچکدام وهیچ چیز اگر یکی از موالید ویا مرکبات عنصریه بطوردائم باقی باشد لازم آید که امثال آن نیز باقی و دائم بود زیرا هریک از امور بازگشت کند به مثل آنچه در دور اول است از لحاظ وجود و بقا و دوام پس لازم آید آنچه شبیه چیزی است که در دور اول بوده است وباقی است در ادوار غیر متناهیه باقی بماند ودر نتیجه لازم آید آید اعداد غیر متناهی از اجسام موجود باشند باهم.

الالازم آید که امثال آنهم درادوار نامتناهیه بازگشته وهمچنان باقی ماند ودرنتیجه لازم آید اعدادی از اجسام غیر متناهی جملة وباهم موجودشوند واین امر محال بود وآنگهی گوئیم اولا قوه ومادهٔ آنها وافی ورسای باین امر نبود و ثانیاً اجسام متناهی بود[۱] و لکن در اشباح مجردهٔ موجود در عالم مثال لانهایت متصوربود ولکن نه آن نوع لانهایتی که برهان آنرا منع کرده است زیرا ترکیب وائتلاف بعد واحد نامتناهی ممتد در اشباح مثالیه هم ممکن نبود.

فصل در اقسام آنچه انسان‌های کامل اندریابند از مغیبات

آنچه انبیاء واولیاء وجز آنان ازرازهای نهانی برگیرند گاه بود که در ـ سطوری مکتوب بردل آنان وارد شود وگاه بود که از راه شنیدن آوازی خوشایند بود وگاه بود که از راه شنیدن آوازی سهمناك بود وگاه بود که خداوندان رازها صورتهای امور واقعه‌را خود مشاهده کنند وگاه بود که صورتهای نیکو وزیبای انسانهائی‌را بدیده که درنهایت لطافت وخوبی میباشند وباآنان‌مخاطبت نمایندواز رازهای نهائی با آنها سخن گویند وگاه بود که صورتهائی دیده شود که با آنهـا مخاطبت نمایندوآن‌صور بمانند مجسمه‌های صناعی در نهایت لطافت باشند وگاه بود که‌رازهای نهانی و حقایق جهانی درخطرهٔ بدل آنان خطورکند و وارد شود وگاه بود که بصورت مثل معلقه نمایند ودر قالب‌های مثالی‌بینند وتمام آنچه در خوابها دیده میشود از قبیل رؤیت کوه‌ها ودریاها وزمین وآوازه‌های هائل وبزرگ واشخاص انسانی وحیوانی ونباتی ومعدنی و عنصری‌همهٔ آنها عبارت از مثل

۱ـ وبطلان اجتماع موجودات نامتناهی ثابت شد پس عناصر اربعه وافی وکافی نیست که مادهٔ امثال مرکبهٔ نامتناهیه شود. تا اینکه برهان امتناع نامتناهی شامل این‌هم بشود زیرا اینگونه اشباح‌اگر چه نامتناهی‌اندلکن‌ترتیبی در آنها نیست وهمین‌طور ترکیبی نیز درآنها نبود وغیر متناهی‌بودن‌آنها نحوی‌دیگر است وبنابراین‌وجودامور نامتناهیهٔ متعاقبه‌و غیر آن در صور معلقه ممکن است. یعنی اصولا در اشباح تصور بعد نتوان‌کرد وبنابراین برهان بطلان غیر متناهی بودن درآن جریان ندارد ونیاید.

معلقهٔ قائم بذات ونفس خود میباشند وهمین‌طور است انواع بویها واعراض‌دیگر که همه‌را مثالهائی بود قائم به‌خود ورؤیت آنها بمشاهدت مثل آنها بود زیـرا متصور نبود که همهٔ یا بعضی از تجاویف دماغ انسانی وسعت مشاهدت همهٔ آنهارا داشته باشد وچگونه تواند وسعت وگنجایش همهٔ آنچه‌را بطور صریح و روشن درمنامات صادقه ویاکاذبه رؤیت میشود داشته باشد وهمانطورکه شخص خواب وامثال آن¹ هنگامی‌که از خواب بیدار میشود ویا متنبه وآگاه میشود [و متوجه وضع خود میشود] بدون حرکت ویا انتقال،جهان مثالی‌را [که در حال خواب وغیره مشاهده میکرده است] رها می‌کند وازآن می‌برد ودرعین‌حال آنرا بر جهتی از جهات خود احساس نمی‌کند همینطور بود حال کسی‌که چشم ازاین دنیا فرو بندد واز این جهان نقل‌کند ونفس مدبر وی ازکالبدش جدا شود کـه دراین هنگام جهان نورانی‌را مشاهده میکند بدون حرکت وطی مسافت ودرحالی‌که کالبدوی همچنان دراین جهان‌خاکی بود [وهرکس همان بیند که مقامش‌ایجاب کند] و البته باید توجه داشت که شهودومشاهدات این اموررا نتوان با مشاهدات امور مثالی این عالم سنجید زیرا همانطورکه بیان شد علت معدهٔ ظهور مثل در- آینه ضوء بود لکن علت قابلهٔ آن سطح نرم وصیقلی آن بود و علت فاعله و فیاضهٔ آن عقل مفارق بودوقهراً دراجسامی‌که نرمی و صیقلیت ندارند به جهت اینکه اجزاء مظلمه وکدرکنندهٔ در آن پراکنده شده است² مثل اشیاء در آنها حاصل نشده نموده نمی‌شود ودرآن قسمت ازآن اجسام‌هم که‌درآن اجزاء کدرکننده وخشن پراکنده نشده است به جهت کوچکی وخردی مثل اشیاء ظاهر نشده نموده نمی‌شود و باید دانست که برای افلاک علویه‌هم آوازها و صداهائی بودکه مشروط و

۱ـیعنی متخیل وکسی‌که بین خواب وبیداری است.

۲ـازجهت اینکه اجزاء تغییردهندهٔصقالت آنهادرآنهاپراکنده استوآن اجزاء مظلمه‌اند و از این جهت شکل وصورت ومثل اشیاء درآنها دیده نمی‌شود . ممکن است منظور از اجزاء غایره اجزاء مغایره باصقالت‌بوده.یااجزای غابره بود

مستندبامثال آنچه‌صداهائی که دراین‌عالم‌است وبانها مشروط است [مانند تموج هوا وغیره] نبـــود.[۱]

زیرا چنانکه قبلا بیان کردیم صوت عبارت از تموج هوا نبود [یعنی دوچیز است نهایت تموج هوا شرط صوت است] ونهایت امری که میتوان گفت اینکه صوت دراین عالم مشروط به تموج هواست ولازم‌نیست که اگر چیزی [مثلا تموج‌هوا] در محلی[درعالم‌ما] شرط چیزی [صوت در عالم عناصر] باشد در محل دیگر هـم [عالم افلاك] شرط مثل‌آن [یعنی شرط صوت] باشد.

وهمانطورکه برای امر کلی مثلا مانند حرارت جایز بودکه عللی بسیار برسبیل بدلیت‌بود مانند آتش، شعاع وحرکت. همین‌طورهم روا بودکه برای‌آن شرایطی بسیار بود برسبیل بدلیت[۲] وهمانطورکه وجود رنگهای کواکب‌مشروط بآن شرطی نبودکه رنگهای عالم‌ماراست همچنین است آوازهائی که بنزد افلاك بود [که روابودکه آنهارا شرایطی بود بجز شرایطی که بنزدما است‌ودرآوازهـائی است‌که بنزد ما است][۳].

وآنچه از آوازهای سهمناك خداوندان کشف شنوندروانبود گفته شودکه از جهت تموج هواء دردماغ ها حاصل آید زیرا تموج هواءرا آن قدرت وقوت نبود که آوازهای سهمناك‌را بوجودآورد ومتصور نبودکه از راه‌برخورد هوا بدماغ حاصل

۱- یعنی مستند به هواء یاجزآن نیستند چون دراین عالم آوازها را مستند به‌تموج هو اوجزآن کرده‌اند وچون در افلاک هواء وجزآن نیست نمیتوان اصوات‌آنرا نتیجهٔ قلع‌ویا یاقرع ...دانست ومعلل‌به هواء ..کرد. البته نظرخود شیخ در باب آوازها چیز دیگری است که قبلا بیان شده است.

۲- پس اگر آوازهای این جهان مشروط به تموج‌هوا باشد لازم‌نمی‌آیدکه اصوات افلاک نیز چنین باشند ویا آوازهای مسموع درافلاک این چنین باشد ویااصولا تموجات این خاصیت‌را داشته باشد

۳- ومثلا در عالم عناصر مشروط به تموج هواء بود ودر عالم غیر عناصر مشروط‌به چیز دیگر .

شود وبنابر این اینگونه آوازها مثال صوت بود ومثال صوت‌نیز صوت بود[1] پس روا بود که در افلاك نغمات واصواتی بود که مشروط به هواء وبرخورد آن نبود وهیچ نغمه و آوازی‌لذت آورتر وخوشایندتر از نغمات افلاك متصور نبود همانطور که تصور نشود که‌هیچ شوقی بسان شوق آنها بود وپس‌درودباد برگروهی که در شوق جهان نور وعشق جلال نورالانوار همچنان حیران وسرگردان ومست و از خود بی‌خبرانند آنان که درمواجید وسرور خود متشبه بافلاك سیارگان هفتگانه اند ودراین امر عبرت وبصیرتی است صاحبان خرد ودل‌را وافلاك‌را سمعی بود که مشروط به آلت وعضو نبود وبصری بود که مشروط بوجود چشم‌نبودوشمی‌بود که مشروط به عضو بینی نبود و وجوداینگونه حواس برای‌افلاك‌از باب قاعدهٔ‌امکان اشرف واجب بود[2] و خداوندان تجرید وکاملان درحکمت عملیه وعلمیه‌را مقام خاصی بود که در آن مقام خود توانند که بهر صورت که خواهند مثل‌معلقهٔ‌را بیافرینند پایدار به خود واین مقام همان مقام«کن» بود وهرآن کس که این مقام‌را رؤیت کند بوجود جهانی دیگربجز جهان برازخ جسمانی یقین حاصل کند بآن جهانی که دراو مثل معلقه وملائکه مدبره است[که عالم انوار است] ملائکهٔ که مدبر [این‌مثل‌اند][3] وبرای این مثل طلسماتی جسمانی[دراین عالم اجسام] برگیرد[4].

ونیز مثل قائمهٔ [دراین عالم] بهرصورتی که خود خواهد بیافرینند آن گونه مثل قائمهٔ که ناطق بدین طلسمات بود واین طلسمات مظهر آن مثل بود وبعضاً

۱- خلاصه اینگونه آوازها در عالم مثال اند و اهل کشف میشنوند نه همهٔ مردم.

۲- چون مرتبت اخس‌آن که حواس پنجگانه ظاهری انسانها باشدکه مشروط بـه عضو وآلت است موجود است‌پس مرتبت اشرف آنهاهم برای افلاك موجود است و اشرفیت آنها باین است که مشروط به آلات و ابزار نمی‌باشد.

۳-یعنی عالم ملائکه که تدبیر همان مثل کنند و آن عالم مقداری‌است لکن غیرعالم اجسام است.

٤- یاگرفته شود چون «تتحذ ممکن است مجهول باشد

بواسطهٔ این طلسمات جسمانیه جمادیه حملاتی سخت وقبضاتی قاهر بواسطهٔ و بمیانجی‌مثل[1] حاصل شود [یعنی بواسطهٔ مثل وملائکهٔ که مدبر آن طلسماتند] .

وآوازهای عجیبی حاصل آید که خیال‌را قدرت بر محا کات آن نبود و شگفت‌آوراین است که انسان در حال تجرد خود اینگونه آوازهارامیشنود وبدانها گوش فرامیدهد و علاوه برآن اندر میابد که خیال وی‌نیز آن آوازها میشنود و بدانها گوش میدهد وبدیهی است که این آوازها از جهان مثال معلق بود[2] وهرآن کس که تمرین کند ونفس خودرا در سیاسات الهیه نیرومند ومحکم گرداند[3] در آن هنگام اگر به جهان مثالی صعود کند[4] باز نمی گردد واز طبقهٔ به طبقهٔ دیگر از صورتهای مایح وزیبای رودوهراندازه صعود وی تمامتر بود مشاهدت وی نسبت بدان صورتها روشن‌تر وخوشایندتر گردد و بهمین ترتیب‌سیرمی کندتا به طبقهٔ‌رسد که اشرف طبقات بود وشبیه بانوار مجرده بود وپس از وصول بیالاترین طبقات از آنجا در جهان نور ظاهر شود وبازهم بالاتر رود تا به بالاترین درجهٔ طبقات نور رود وبه نورالانوار پیوندد ودر آنجا مقام کند.

بدانکه هرآنچه در جهان عنصری وجود دارد با تمام خصوصیات وهیآتی که دراین جهان آفریده وموجود شده است مصور در افلاك بود وهرانسانی با تمام حالات وحرکات وسکنات خود آنچه دراو هستی پذیرفته ویا پذیرد در نفوس فلکیه والواح عالیه مصور و منقوش بود وهرآنچه انجام دهد درکتاب تکوین الهی مصور و منقوش بود.

وهر خرد وکلانی درالواح الهیه مسطور است واز جملهٔ براهین بروجودنفس ناطقه انسانی واینکه نفوس ناطقه غیر جسمانی بود این برهان است که باآنکه گاه بود که مظهر نفوس آدمی برزخ بود وگاه بود که مظهر آن مثال معلق بود

۱- یعنی این طلسمات جسمانی‌مظهروجود و مظهر کلام‌و سمع‌و...

۲- یعنی عالم مثالی روحانی.

۳- باینکه قوای ظاهر خودرا خامد و سرکوب کند.

٤- عالم مثالی نامتناهی کثیرالطبقه.

ذات خودرا در هردوحال ادراك میکند وبنا براین ذات نفس ناطقه هیچ یک ازآن دو نبود [۱].

وبرمااست که دراینجا پارهٔ ازاذکار الهی‌را بیاوریم، آن اذکاری که ـ بواسطه‌وتوسل به‌آنهامثل‌حقه ادراك میشود واستبصاری حاصل‌میشود [۲] وآن‌اذکاراز جملهٔ واردات الهیه است واسرار ورموز آن اذکار و واردات باید ازکسی خواسته شود که خود قائم باین کتاب بود [۳].

فصل در لوح ذکر مبین

روندگان‌بسوی خداوسالکان‌الی‌الله آنان که درهای غرفه های‌انوارتابندهٔ ویرا باخلاص وبردباری بکوبند [۴] لاجرم فرشتگان خدای خواستار آنان شوند وبآنها ـ اشراق نمایند وبه جهان روحانی خود برکشند وبه تحیات ودرود ملکوتی‌درودشان گویند وازآب زلالی که از سرچشمهٔ بهاء جوشد به وجودشان ریزند [۵].

تا آنکه از آلودگی‌های روحی پاك گردند.

زیرابر خداوندان‌عطا و بخشش واجب باشد که وارد شوندگان ومهمانان خودرا از ادناس وآلودگی‌ها پاك گردانند.

۱ـ منظور این‌است که همانطورکه بیان شد نفس ناطقه انسان دارای مظاهری متعدد است‌گاهی مظهر آن جسم است‌وگاهی برازخ فلکی است که در هردو حال جسم است وگاه صور ومثل معلقه است ودر هردو صورت نفس ذات خود را ادراك میکند مجرداً ازبرزخ یامثل پس نفس‌ناطقه‌نه‌برزخ است ونه‌مثال‌وامری‌دیگر است که‌مجردازبرزخ و یا مثال معلق باشد.

۲ـ منظور اذکاری‌است که در باب احوال نفوس انسانی و چگونگی سلوك آن‌بسوی خدا ونجات‌آن از درکات آمده‌است.

۳ـ منظور شهاب‌الدین ممکن است‌همین‌کتاب حکمت‌اشراق باشدکه بمعرفت‌آن کسی نائل شودکه کامل‌در علم‌وعمل‌باشد وآن چنین کسی‌خلیفهٔ خدابودوممکن‌است منظور کتاب تکوین‌الهی بودکه مجموعهٔ موجودات این عالم است‌که‌کتاب اعظم است وممکن است منظور قرآن خدا بود...

۴ـ یعنی از راه ریاضت بانوار مجرده پیوندند. قطب ص ۵۴۲.

۵ـ یعنی معارف عقلیه که از عالم انوار برآنها افاضه شود. قطب ص ۵۴۳.

آیا نه چنین است که خداوندان بصیرت وروشندلان راه حقیقت یعنی آنانکه همواره به تسبیح وتقدیس باشند ودر بارگاه قدس خدائی معتکف شده‌اند ودر برابر جبروت وجلالش فروتن، جبهه بر خاك مذلت و خواری نهند در پیشگاه عظمت کبریائیش درحال خضوع و خشوع بر ایستاده‌اند و آفریدگار جهان آسمانها و زمین‌را که که ناظم وپیوند دهندهٔ هستی است وبرپا دارندهٔ طبقات جهانها است همچنان بیاد آورده برزبان رانند واز ابناء ظلمات ودنیای تاریک دوری جویند ودرهیاکل قربات الهی اقامت گزینند، با خداوندان حجردات عزت رازو ـ نیازکنند[۱] ورهائی خودرا ازکالبد جسمانی بخواهند وبخواهندکه ازاین خانهٔ ویران رها شوند واز مظاهر منیع وجایگاه عزت الهی نورگیرند.

اینان کسانی هستندکه بفرشتگان صافی دل وصفا یافتگان بارگاه ازلی و نزدیک‌ترین محرمان حرم کبریائی اقتداء وپیروی کرده‌اند وآن خدای‌را تسبیح کنندکه آفتاب عالمتاب‌را[۲] وسیلهٔ افاضت جود واشاعت وجود کرده است. ماهتاب وآفتاب‌را نمونه وخلیفهٔ خود گردانیده است.

جواری نورافکن وفیض بخش‌راجمله درکنف قربت خود قرار داده است[۳].

تا در جوار قربت او منعم به نعمت‌های بیکران او باشند وجهانیان‌را بـه اشراقات وجودی خودکه واسطهٔ درآنند نعمت بخشند وستارگان همه در مدار و مدارج متحرك خود از تابش انوار الهی بهره برگیرند وبه جهان وجهانیان‌فرودین بهره رسانند.

خدای بزرگ بردلهای آن‌کسانی‌که به محراب عبادت شوند ونمـــاز گذارند وذکر وياد اوکنند واورا خواهند وخوانند پاکی وطهارت وقدوسیت افکند واز آلودگیهای طبیعت واسارت درقید ظلمت رهائی بخشد.

۱ـ یعنی عقول مجرده، قطب ص ٥٤٤.

۲ـ مراد از شمس عقل است.

۳ـ مراد از جواری پنج ستاره متحیره است یعنی، زحل ، مشتری، مریخ، زهره و عطارد.

آنانکه خدای‌را بخوانند وگویند : ای‌خدای‌ما، ازوجود ونهادما ظلمت نادانی بزدای، که ظلمت وتاریکیهای طبیعت‌شعار ودثارگمراهان ونادانان است.

ای خدای توانا، ما با تمام وجود ظلی خود با مذلت وخواری تمام بسوی تو آمدیم، ارواح‌ما ، مارا به تنزیه وتقدیس تو فرمان دهد. وخواستار صعود بـه جایگاه جلال وعظمت تواند. بمقام کرسی پهناور تو،به‌جایگاه انـوار تابنا کـ ـ رهنمون تـو .

بارخدا ارواح ما را بادست استوار ونیرومند خودکه برتر وبالاتر از آن دستی نبود از آلودگیها ی‌تباه‌کننده ووابستگی‌های ماده پاک گردان.

بارخدایانفوس روشندلان بسوی میدان پهناور انوارکریم وحریم باحرم کبریائی تو در شتابند، نورازلی تورا جویند، چه انوار و اضواء کریم توپناه‌گاه‌بی پناهانست.

همانا آن مردمی‌که در صفوف خود بایستاده‌اند ودست نیاز بدرگاه تودراز کرده، منتظر دریافت روزی خود از خزانهٔ غیب‌تو اند که از آسمان معرفت بردل آنان دانش راستین وبینش‌وکشف و شهود ریزد. آنان‌کسانی هستندکه سهم و بهرهٔ خود از خدای جهان بستانند وبه راه حق رهنمون گردند.

چون چشمان آنان بانوار الهی بازوروشن‌گردد خدای عالم را درردای کبرائی یابندکه نام نامیش درکمربند جبروت بنوشته[1] ودرزیر شعاع آن‌گروهی بایستاده همیشه بدان بنگرند[2] و هرگاه خداوندان عزیمت ومردان‌کامل حق در روی زمین نمی‌بودندکه نفوس وابسته به‌کالبدهای تاریک آدمیان را پاک گردانند تاجوار رحمت او را شایند وبسوی او شوندآنان‌که خود از دوستان خدایند وبمقام اولیاء الهی برسیده‌اند بدان‌سان‌که ازگناهان‌گریزان وآن‌را ناخوش‌دارند هرآینه

۱- منظور بالای ستونها عقول است آن عقولی‌که سلطان عقول حضرت ربوبی‌بیانشد قطب ص ۵٤٥.

۲- یعنی به‌انوار مجرده.

آسمانها برمردم روی زمین وبال وعذاب بریختی وبلزره‌درآمدی‌وستمکاران راخرد وتباه کردی.

آن‌خدای بزرگ‌راستایش‌سزد که‌پیامبران بسوی مردم‌بفرستاد تاآدمیان را به عبادت وپرستش‌وی‌رهنمون شوند. درین‌میان گروهی از مردم ویراپپرستیدند واظهار بندگی کردند و وعبادات وفرائض خود را بآن سان‌که مأمور شدند بجای آورند لاجرم در جوار رحمت وی جای گرفتند وتقرب یافتند. وگروهی دیگر از وگریزان شدند ولاجرم از رحمت واسعهٔ وی بدور افتادند.

آنانکه ویرا ستایش کردند ودر پیشگاه جبروت او اظهار خواری ومذلت نمودند بزودی زود خدای بزرگ جهانیان آنان را به جایگاه حضور وشهود نور و ضیاء برد لاجرم در صفوف فرشتگان عزت خود فرود آورد وجای دهد، وباطهارت‌و پاکی ذات بی‌مثال خود آنان را پاك و مقدس گرداند وباین طریق در جوار رحمت او وبنزدوی در نعمت جاودانه قرارگیرند.

و آنانکه از خدای بزرگ گریزانند ودلهای آنان بباطل وکجی رود، خدای برآنها خواری وبدبختی ابدی افکند، وآنگه برسر در زیر حجاب ظلمات افتند وسرافکنده شوند.

منزه وپاك است آن خدایی که آدمیان پاك سرشت ونیك نهاد از بهر عبادت وستایش وی ازکالبد جسمانی بدر آمدند وبسوی جهان وفضای‌روحانی و انوارسرمدی بالارفتند ،لاجرم‌از سوی‌جناب‌اقدس‌قدوسی‌خود بدانها وسعت‌واحاطت وروشنائی بخشیده شد پس‌بمیان قوم‌وگروه خود مکرم‌و بزرگ وسرفزازومسروریاز گشتند[1].

و ضمات ازلی خدای براین امر استوار و مقر شده است که آن گروه از

۱- سیر معنوی است جهت نیل به کمالات ممکن انسانی و دریافت سمت ارشاد خلق.

آدمیان را که در شوق مرتع جلال احدیت پرکار وار سرگردانند، آن مرتع جلال و جایگاه کبریائی او که ملجأ وپناهگاه‌زندگان حقیقی‌ودوستان سرمدی اوست. ودرگردا گردقبهٔ دیهور[1] اوهمچنان‌طواف کنند،بسوی‌جناب حق‌وجهان‌عقول‌مجرده‌بر کشده‌شوند آنگاه در چشمهٔ حیوان ومقر زندگانی جاودانی تا ابدالاباد از انوار ملکوتی بهرمند وبرخودار باشند.

وتسبیح وتقدیس کنند،بزرگی منزلت آن گروهی را که در پیشگاه عظمت خدای جهان همواره سرتعظیم‌فرود آورده ودر حال رکوعند ودر تاریکی شب از چشمان آنان همچون قطرات باران اشک ریزدواز ترس خدای گریایند.

خدای‌بزرگ درزبوررحمت‌واسعهٔ‌خود برآنان‌بنوشته‌است که هیچگاه‌برصورت‌ودل آنان گردی از ظلمات طبیعت ننشیند[2] تاآن هنگام که ویرا ملاقات کنند وآنانرا بدیدار رحمت خود بهره‌مند وسرافراز گرداند ودر جوار رحمت خود جای دهد.

هرآن کس که مطیع وفرمان‌بردار ذات رحمن باشد لاجرم بارقه های نور ازلی وی او را فراگیرد. آیا نه چنین است که ستارگان و انجم‌خدائی بهترین انوارو تجلیاتی است که بردلهای بندگان روشندل تابد.

وارد دیگرکه شامل‌مناهج علمی‌وعملی است

خدای بزرگ برمردم روزگاران مقرر داشته واز آنان پیمان گرفته است که دعوت داعیان وخوانندگان ورهبران بسوی او را پاسخ گویند واجابت نمایند[3] واز احزاب وگروهی که برخدای دروغ بندند وافترا زنند دوری کنند[4] پیش از آنکه حجابهای روز رستاخیز وغاشیه های سکرات مرگ بردل وروان آنان سنگینی افکند[5]

۱- فلک اعظم.

۲- در متن چاپ تهران یتلون کتب‌الله فی‌زبورالرحمة ان‌لایذر علی وجوههم... که ظاهراً مبهم وکلمهٔ یتلون باتأویل مناسب است. شرح قطب ص ٥٤٦.

۳- یعنی انبیاء واولیاء و اوصیارا.

٤- مراد از احزاب قوای بدنیه وطبایع مهلکهٔ ظلمانیه است. قطب ص٥٤٦.

٥- مراد از قیامت انفصال روح ازکالبد است‌گوید،از حجابهائی که پس از انفصال روح ازکالبد در نفوس غیر طاهره پیدا میشود دوری کنید.

ودلهای آنان را از دیدار حق وتجلیات او کورگرداند واز ادراک حقایق ناتوان گرداند.

چه بسیار از مردم که فرستادگان و رسولان خدای را نپذیرفتند و از فرمان آنان سرباز زدند لاجرم قهر خدایی آنان را بگرفته آثارو نشانه‌های آنها را محو و نابود کرد پس باخواری ومذلت دگرگون شدند وبسوی کالبدهای کثیف وآلودهٔ خود بازگشتند وبه عذاب ورنج هولناک گرفتار آمدند ودر تک‌وتاب واضطراب بمانند خزندگان برآتش سوزان برافتاده‌و همواره آرزوی بازگشت کنند وحال آنکه بازگشت گنه‌کاران وسیه روزگاران باوطان خوددر رقم رقیم‌نخستین‌حرام وممنوع گردیده است[1] آنان که از فرمان خدای سرباز زده‌اند ودرکالبدهای خود درگناهان وخطاهافرورفته‌اند گمان برند که رحمت ازافق‌مجد خدایی‌برآنها رسد وبرحمت حق نائل گردند بدون‌آنکه‌از روی‌جد ویقین‌وکوشش بفرمان خدای گردن نهندوکتاب خدایرا برگیرند وبه مضمون آن فرمان برندواز مکر قدر وآنچه در ازل بگذشته است در باب آن روزکه ارواح آنان ازکالبدهای جسمانیه‌به میدان برزخهای هائله رود ترسناک باشند.

ویزودی آنان که معاد را باور ندارند در آن هنگام که ارواح آنان ازکالبدها بدرآید وبه جهان مناسب خود پیوندد سطوت وصولت خدای‌را مشاهده کنند ودر برابر آن مقهورگردند، آن سطواتی که هیچ کس‌وهیچ چیز قادر وتوانا بردفع[وبر طرف کردن]آن نباشدودرآن حال جای انکار وگریزی نباشد. خدای‌توانای در بسیط زمین هفت مسلک‌بیافرید[2] وبنزد هفتمین‌مسلک‌است که چشم هر سالک‌طریقی

۱- منظور از رقم اول عقل اول است که لوح قضا و قدر است ومنظور از بازگشت به کالبد بنا بر عقیده شیخ است که سعدا وخوشبختان‌را موطن،انوار مجرده است وآنانرا که در روز حشر درکالبدها آیند بدبخت و سیه روز میداند.

۲- مراد پنج حس ظاهر باضافه قوت متخیله و قوت عقلیه است که بسبب وبوسیلهٔ آن انوار مجرده ادراك میگردد.

وآن کس که راه حق پیماید روشن گردد[1] .

آنانکه در راه حق درسیروسلو کنندتاآنچه را که خدای بزرگ درکتاب نخستین مقررکرده است بگذرانند[2] ودریافته، انجام دهند وخویشها ولذات‌بدنی ومسرات نفسانی آنان را ازسیر به جهان نوری بازندارد وگرمای شدید تابستان‌آنان‌را ازسعی وکوشش در راه بدست آوردن خوشنودی خدا وصاحب عالم امر وخلق وامانده نکند وآنانکه در خانهٔ خدا همچنیان در طواف اند وپرگاروار بدور آن‌میگردند واز قدرت وصولت خدای ترسناک اند و در تاریکهای شب نماز گذارند و خدایرا عبادت وپرستش کنند وسختیهای مناسک و عبادات را تحمل کرده واز لغزش و غفلت‌ها ی قوم وملت خود به‌بخشایند ودر راه حق‌جهاد کرده‌شمشیر زنند[3] تن های آنان در روی زمین بگردد وارواح‌آنان به محل‌اعلی‌معلق باشد، خداوندان‌سکینت کبری اینانند، وا ینانند آن کسانی که خدای بزرگ بدانهابشارت داده است که از علایق ظلمات و تاریکیهای‌طبیعت برهند واز بدبختی های ناشی از اسارت‌تن نجات یابند.

خدای بزرگ درکتاب ازلی تدوین وتکوین خود مقرر داشته وبتوقیع ازلی بنوشته است وبروح الامین سپرده است که وی دعوت هرآن‌کس که مغلوب ستمکاری ظلمات شده باشد ونیز دعوت خداوندان پاکی وطهارت راکه در جهت رضایت وخشنودی خدای‌گام بردارند وبرطرف شدن ستم و ظلم دیگرنرا خواهند اجابت کند ونیز مقرر داشته است که آنان‌راکه در دشواریها وزیانها وناهمواریهائی که فرزندان شیطان آرند وخطراتی‌که از آنان خیزد تحمل وبردباری کنند، یاری

۱- زیرا قوت عقلیه انوار مجرده‌را دریابدواز ظلمات وطبیعت خلاص شود.شرح قطب ص ٥٤٦ .

۲- یعنی آنچه در ازل در انوار مجردهٔ عقلیه بر آنها واجب شده است دریابند و انجام دهند. قطب ص ٥٤٦ .

۳- یعنی با قوای ظلمانی بدنی جهاد کنند. قطب ص ٥٤٧ .

دهد و پیروزگرداند[1] ومقر فرموده است که برتن مردمان فاجر وسیاه دل لباس سیاه پوشد[2].

وتوفیق یافته‌گان‌راه حق که از دنیاآن برگیرند وبآن‌مقدار اکتفا کنند که در انجام کارهای نیک این جهانی برای رسیدن به خوشبختی دنیای باقی‌بکار آید آنان را یاری دهد وبراعمال‌نیکو استوارگرداند.

واما بدبختان ووامانده‌گان در راه وآنان که گرفتار خذلان ظلمات‌شده اند ودر کالبد جسمانی تاریک از انوار حق بدور مانده‌اند، از توفیق خدا همچنان محروم‌و بی‌بهره باشند، اینان کسانی هستند که آنچه زوال پذیرد ودر هنگام جدائی ومفارقت روح ازکالبد برودوزائل شود برآنچه همواره با آنان باشد وزوال نپذیر دو بواسطهٔ آن بتوانند از عقبات ودشواریهای برزخی وآتش جهنم بگذرند ونجات یابند، برتری دهند وبرگزینند.

تازیانه‌های خدائی وابزار عذاب ورنج ابدی وی ازکسانی که از راه حق گریزند وبراه فساد وگمراهی روند وبر خدای بزرگ وفرستادگانش افترازنند، انتقام گیرد، انتقامی بس سخت ودردناک.

فرشته‌گان الهی فریاد وزاری نیکان راکه ناشی از ترس خدا بود همی شنوند ودربارهٔ آنان بسوی خدا زبان به تضرع وزاری گشایند وگویند: ای خدای ما ای خداوند عظمت و کبریاای پروردگار عقول ونفوس اعلی،ای بر پا دارندهٔ سرادقات قدرت، ای خدای روشنائی بخش جهان وجود ، بر آنان رحمت آر ، بادرود خیرخود دل آنان که برعبادت تو پایدار اند خوشنود وسرورگردان ، ای خدای ما، آن مردمی که در راز ونیاز ومناجات خود فریاد و صیحه کنانند و در محراب پرستش وعبادت تو گریانند ، و خواستار برکت آسمان جلال تو می‌باشند،

۱- منظور از روح‌الامین رب صنم نوع انسانی است که جبرئیل است و منظور از ابناء شیاطین مردم شرور است.

۲- وبالاخره منظور این است که‌آنان که از راه حق منحرف شده‌اند در ظلمات شقاوت‌گرفتار آیند.

واز امور دنیاوی بیزاری جویند،از ورود در محرمات خود را بدور دارند، و تمام سعی وکوشش خود را در راه تو مبذول دارند ای خدای ما از نزد خود بهرهٔ بزرگ‌ویژهٔ آنان گردان و بآنان از منبع‌فیض بی‌پایان خود قدرت وپیروزی وروشنائی ویاری ده، خدای بزرگ دعوت واستغاثت فرشته گان‌را دربارهٔ آنانکه همواره به کارهای نیک و پسندیده گروند وبر دشواریهای پرستش وعبادت او بردباری کنند، وبرای ذات بی چون‌او انبازی‌نگیرند اجابت کرده براورد.

هرگاه اینان در عرصه ومیدان قدرت[1] گام‌برنهند در آن دریائی غوطه‌ور شوند که خاص مقربین درگاهش بود و بآنها آن رسد که بمقربان رسد آن مقربانی که در زیر درجت ومقام کبریائی او بنزد مصدر جود وبخشش های بی‌پایان‌او‌مقام گزیده‌اند،[2] و خدای بزرگ اینان را برمردمان بدکردار گمراه پیش از آنکه از کالبدهای جسمانی رها شوند و بباب بلند پایه او روی آورند[3] پیروز گرداند و وبرای آنان زیبائی وبهاء از جمال نور بخش‌خود قرار‌دهد پس‌هرآن کس که ورا چشمی بیناودلی حساس بود در برابر آنان خاضع وفروتن گردد که بانوار وبها ووجمال حق‌متجلی شده اند[4]

فصل در احوال سالکان

اکنون باید بازگردیم‌بدان مقصودی که‌در راه‌دانش‌و در یافت‌آن بودیم.

بدانکه هرگاه تابش اشراقات علویه برنفوس ناطقهٔ انسانیه همچنان دوام یابد مادهٔ جهان وجود در تحت فرمان وی آید ودعا وخواست‌های وی در عالم اعلی شنیده و اجابت‌گردد ، چه آنکه در جهان ازلی و قضای سرمدی که سابق

۱- یعنی عالم عقل.

۲- یعنی در افق اعلی.

۳- قبل از اینکه بعالم عقول و نفوس پیوندند.

٤- یعنی چون اینگونه کسان که از ابرارند در پرتو جمال و زیبائی حق قرارگرفته‌اند ومتجلی شده‌اند کسانی‌هم که دارای دل‌حساس وچشم حق‌بین باشند در برابرشان خاضع‌شوند.

برآفرینش جهان‌بود چنین مقدر شده است که دعای اشخاصی سبب اجابت فلان‌چیز و فلان امر بود[۱].

ونور سانح که از موطن جهان‌عقلی‌فیضان کند خودا کسیر قدرت‌ودانش بود پس عالم وجود مطیع و فرمانبردار وی شود و جهان طبیعت در فرمان وی گردد[۲] ودر نفوس مجردهٔ انسانی مثالی از نور خدائی جایگزین ومتقرر گردد ودر او نوری خلاق متمکن شود، وتأثیرچشمان‌بدهم‌در اشیاء عالم از ناحیهٔ نور قاهری بود که در آنها اثر کرده وفاسد وتباه گرداند.

وبرنفوس خداوندان تجرید پس از جدائی ازکالبدهای جسمانی انواری گونا گون‌بتابدکه برگونه‌های چند بود:

— بارقهٔ که براهل بدایات آید وآن همچنان بدرخشد وبمانند پارهٔ نوری درخشنده خوشایند بود که می‌درخشد ونمی‌پاید.

— نوری که بر جز اهل بدایات تابد وآن نوری بود بارق ودرخشان که بزرگتر از آن نور نخست بودواز و به‌برق ماندتر بود بجز آنکه این نور برقی سهمنا ک بودوبسا بود که همراه آن آوازی رعدآسا شنیده‌آید ویا در دماغ متمکن گردد[۳].

— نوری که لذید بود وبردلهای اهل معرفت وارد شود بدان‌سان که آبی گرم برسرها ریزد وصاحب او را گرم گرداند.

— نوری دیگر که بردلهای اهل بصیرت آید وزمانی درازهمچنان‌ثابت واستوار ماند وآن نور شدید القهر بود وهمراه آن‌تخدیری در دماغ حاصل آید.

- نور دیگر که بغایت لذیذ بود و مانندبرق نباشد و بلکه‌بدنبال آن بهجت و لطف و شیرینی بود ، این نور به نیروی محبت‌در جنبش آید .

۱- یعنی همه اجابتها در امور مختلف معین شده است.

۲- اصل خوارق عادات این بود.

۳- بوسیله‌گوش شنیده شده و یا بوسیله قوای باطنی ودماغ اندر یافته شود.

www.IrPDF.com

—نوری دیگر آید که سوزان باشد و به‌نیروی عزت به جنبش آید.

وگاه بود که از شنیدن طبلها و بوقها اموری حاصل شود که متبدیان را ترسناك بود.

وگاه بود که از تفکر وتخیل نوری وحرکتی آید که عزت بزرگ وبزرگی بدنبال آرد

- نوری دگر آید که نخست درخشان بود و در ربایندگی خود بسی بزرگ باشد که ازلحاظ مشاهدت وابصار ظاهرتر وروشن تر از آفتاب بودودر لذتی فراگیرنده بود[1]

-نوری بود درخشان وبراق در غایت خوشایندی وچنین تخیل افتد که وابسته ومتعلق بموی سر بودوزمانی دراز ثابت ماند.

— نوری بود فیاض با پنجهٔ مثالی که گویا موی سرویرا بر گرفته باشد وبه‌سختی کشاند وبدورنجی لذت‌آور رساند.

— نوری بود با سرپنجهٔ که‌چنان‌نماید که گویا در دماغ متمکن شده است.

— نوری بود که از ناحیهٔ نفس آید وبر تمام اجزاء روح نفسانی بتابد وچنان نماید که گویا چیزی در بدن فرود آید وکالبد را زره خود نماید ودر پوشد. آنسان که نزدیک بود که روح نفسانی او صورتی نوری پذیرد وآن بغایت‌لذید بود.

— نوری که آغاز آن در شدت وصولت بود واز همان آغاز آدمی گمان برد که چیزی برو منهدم شده است.

— نوری بود از انوار سانحه که نفس آدمی را بزداید وبصورت آویزان و معلق محض نماید واز آن تجرد نفس از جهات متعدد مشاهده شود اگرچه صاحب آن پیش از ورود این نور بتجرد آن آگاه نبوده است[2].

—نوری بود که باوی سنگینی‌خاص انگاشته شود بدان‌سان که‌تحمل آن‌از حد قدرت‌وطاقت بیرون‌بود.

— نوری بود که به همراهی وی نیروی تحرك کالبد بود بدان‌سان که

۱- لذت این‌گونه انوار سرتاپای وجود انسان‌را فراگیرد.

۲- یعنی این نور موجب میشود که به تجرد نفس از جهات مختلف پی برد و اطلاع یابد؟

نزدیک بودمفاصل وی‌را قطعطعه، قطعه کند، این انوارپانزده گانه که یادشد همه‌از اشراقات عقل مفارق بود برنور مدبر انسانی که از نور مدبر نیز برهیاکل آدمی و روح نفسانی وی منعکس شود ونیل بدین انوار غایات متوسطان در سیر وسلوک بود وگاه بود که این انوار آنان را برگیرد وحمل کند واز این جهت برروی آب‌وهوا روند وگاه بود که آنان را با همراهی کالبدهای آنان بسوی آسمان برد تابه بعضی از بزرگان جهان بالا به پیوندند واین امور همه از احکام وخصوصیات اقلیم هشتم بود[1] آن اقلیمی که جابلقا و جابرصادر آن بود وبزرگترین ملکات حاصلهٔ در سیروسلوک ملکهٔ مرگ بود یعنی مرگ‌اختیاری بودکه نور مدبر را از ظلمات منسلخ گرداند انسلاخی تمام اگرچه بطورکامل از بقایای علایق کالبدی که با کالبددارد مجرد نشود لکن بسوی جهان نوری رود ودرآنجا نموده شود و بانوار قاهره معلق گردد وهمهٔ‌پرده‌های نوری‌را آن‌سان مشاهده کند که گویانسبتی‌بمقام جلال نور محیط قیومی‌یعنی‌نور الانواریافته وگویا شفاف شده‌است و چنان شود که گوئیادرمرکز نورنهاده شده است‌واین‌مقام مقامی‌بود بس‌عزیز. افلاطون، حکیم بزرگ یونان از خود حکایت کند وهمچنین کسانی بمانند هرمس وبزرگان‌دانایان از خویشتن‌حکایت‌هادارند وخداوند شریعت یعنی محمدبن عبداله وگروهی دیگر ازکسانی که ازکالبدهای جسمانی وجهان مادی‌منسلخ‌شده‌اندنیز حکایت‌ها کنند وهیچ دورهٔ ازدوران‌روزگار از این امور خالی نبود زیرا از هرچیزی باندازهٔ معین بنزد کردگار توانا بودوکلید بازکردن درهای غیب وجهان نهانی بدست او بود که بجز اوکسی از آن آگاه نبود وهرآن‌کس که بنفس خود این مقامات ندیده بود ورا نرسدکه بر بزرگان واساطین حکمت بتازد زیرا این امر ناشی از جهل و نقص وقصور بود وهر آن‌کس‌که خدای را از روی اخلاص بستاید واز ظلمات مادی بمیرد وازکالبد جسمانی رها شود ومشاعر متعلق بامور مادی ظلمانی را ترک گوید مشاهده کند آنچه را که دیگران از مشاهدت آن ناتوانند .

۱ـ اقلیم هشتم عالم‌مثال و مثل معلقه است.

بعضی از این انوار همراه ومقتضی‌عزت وبزرگی بود که در امور وابسته به عزت سودمند بود وبعضی دگر همراه ومقتضی‌محبت بود که در امور وابسته به محبت همی سودمند بود،ودر این انوار شگفتیها بود وهر آن کس که بتواند دو نیروی محبت وعزت را بحرکت آورد واز قوت به فعلیت رساند نفس وی براشیاء تحکم یابد یعنی نفس مدبر وی برحسب هریک از قوای وی در امور مناسب با آن تحکم یابد نه جز آن وآن کس که صعود کرده به سوی جهان علوی رود و بدانجا رسد و در علوم حقه واسرار الهیه بیندیشد وثابت قدم و بردبار بود لاجرم بدانشهای حقیقی رسد زیرا مقامات عالیه آن همتهای عالیه بود.وباید دانست که همه محاذیر ومهاویل وتحایر معین وراهنمای خداوندان فکرت صحیح بود چه آنکه اندیشه‌ها در راه درست وامور الهیه به کار افتد ویا .در امورناپسند شیطانیه. وثبات همت بواسطهٔ مدرکاتی‌بود که ممد هریک از قوتهای آدمی است برحسب مقتضیات آن قوت‌ها،قوت عزت را برقوت قهر غلبت دهد وقوت محبت را برقوت جذب، هرآن کس که باموزنهانی واسرار ربانی مستبصر بود ورا عبرت واعتباری تمام بود وبدین جهت از امری خرد وکم،عبرتی کلان و بسیار برگیرد.

وصبرو بردباری از عزم راسخ در امور خیزد وراز حقیقی آن بکسی وانهاده شده است که قائم وپایدار وآگاه بدین کتاب بود[1] وبرحقایق الهی واسرو ربانی که اساس حکمت اشراق است آگاه بود وبخدای توانا تقرب جوید وکم خورد وشب زنده‌داری کند وبسوی‌پروردگار عز وجل زاری کند که راه رسیدن‌به خودرا برای‌وی آسان گرداند وسر وُد رون‌خود را بسبب افکار لطیفه تلطیف گرداند واسرار حوادث جهان فرودین را فهم کند وبه جناب قدس الهی نسبت کند.که دوام ذکر جلال وجبروت خدای عالم،آدمی را باحوال شریفه رساند، والبته اخلاص در توجه بنور الانوار را اصلی وپایهٔ بود در این باب وتطریب وبطرب آوردن نفس همراه باذکر

۱- یعنی مطلع باسرار حکمت اشراق بود که مشتمل بر اسرار ربانی است.

خدای که صاحب جلال وجبروت بود در حصول حالات اولیهٔ سالک بس سودمند بود و مضافاً براین حزن واندوه حال دوم سالک را برتر بود[۱] ودیگر خواندن صحف منزله وسرعت بازگشت و توبه بدان کس که جهان خلق و امر بدست او است[۲] همهٔ این امور شرایط وعلل معدهٔ وصول سالک طریق بود

وهر آن گاه که انوار کثیرهٔ متواتراً بردل انسان تابدو همچنان فزون گردد و او را بیاراید بمقامی رسد که ورا لباس عزت وهیبت پوشانند ونفوس مردمان همه منقاد وفرمانبردار او شوند.

وجویندگان آب زندگانی‌را بنزد خدای جهان مقامی شایان وآب خورشی بزرگ بود. وآیا کسی بود که از نور قدسی صاحب ملک وملکوت کمک خواهد ویدو پناه برد، وآیا کسی بود که مشتاق وشیفتهٔ جهان عقلی بود و در خانهٔ جبروت حضرت ربوبی را کوبد.

آیا کسی بود که در برابر جلال وعظمت او خاشع بودوذکر حضرت عزت ورا به خضوع وخشوع آرد و آیا کسی بود که علایق مهلک ظلمات را رها کند وبسوی جهان‌نور وخدا رود تاو را هدایت کرده، رهنمون بود، بی‌بهر نشد هرآن کس که بسوی جناب وی شتافت، ناامید نشد آن کس که بدرگاهش بایستاد.

وصیت مصنف

من ای برادران شما را همی‌اندرز دهم به نگهداری او امر خدا وترک مناهی وی وتوجه به کل هستی ووجود خود، بسوی خدای جهان، یعنی مولا وسرور همهٔ آدمیان وجهان هستی، ذات بی‌چون نورالانوار، ووانهادن امور بیهودهٔ که شما را سود ندارد، از گفتار وکردار وبریدن از هرنوع خواطر شیطانی.

ونیز شما را اندرز میدهم به نگهداری این کتاب واحتیاط در آن وحفظ و

۱- در مرتبهٔ دوم سیر و سلوك حزن واندوه سودمندتر بود.

۲- سرعت در توبت و انابت.

حراست آن از نااهلان خدای توانا خلیفه من بود برشما [۱]

ومن از تألیف این کتاب در اواخر جمادی‌الاخرة از ماههای سال ۵۸۲ فراغت یافتم‌وآن روزی بود که ستارگان هفتگانه در برج میزان گرد آمده بودند وآن درساعت آخر آن روز بود، والبته مطالب این کتاب را جز باهلش ندهید، یعنی بدان کسانی که روش وطریقه مشائیان را بخوبی ودرستی آموخته باشند و دوستدار آموختن ودریافت انوار الهی باشند.

و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن وازخوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن، جوینده این حقایق باید کم خوردو از امور دینویه ببرد و در نور خدائی همچنان اندیشه کند و بر آن چیز که قیم وواقف باسرار حکمت اشراق‌فرمان واندرزدهد‌پای‌بند بود پس‌درآن گاه که شرایط آموختن این کتاب کامل‌شده باتمام‌رسیدویرا رسد در اسرار وحقایق نهفته‌در آن فرو رود و در این وقت است که پژوهنده این کتاب اندریابد که همه حکمای متقدم و متأخررا حقایق و اسرار الهی فوت شده و از دست آنان برفته است آن حقایق واسراری‌که خدای توانا برزبان من جریان داده ودر این کتاب بودیعت نهاده‌شده است‌واندریابند که دانایان خلف‌وسلف‌را باسرار ورموز آن‌آگاهی‌نبوده است‌این‌حقایق واسرار را روح‌القدس در روزی عجیب بیکباره بر نفس وروان من‌القاء کرد واگرچه تدوین این کتاب از جهت موانع وگرفتاریهای ناشی از سفرهائی که مرا پیش آمد میسر نشد مگر در ماههائی چند لکن باید دانست که‌این کتاب راشأن ومرتبتی بزرگ بود وهر آن‌کس که حق را نپذیرد ومنکر شود بزودی خدای بزرگ از و انتقام ستاند زیرا خدای توانا بزرگ انتقام ستاننده است وغالب‌بود براموخود والبته روا نبود که‌کسی بدون مراجعه به شخصی که بمقام خلافت‌رسیده باشدودانش این کتاب‌بنزد وی‌بود طمع کند که باسرار ورموزاین دانش وحکمت‌اشراق‌واقف گردد.

۱- یعنی هرگاه این وصیت‌را مورد عمل قرار ندهید خدا مابین من وشما حکم کند وخصم شما باد.

بدانید ای برادران من که همواره یادآوری مرگ از مهمات بود وبدانید که تنها زندگی در دنیای بازپسین ودار آخرت زندگی حقیقی بود پس خدا را بیاد آرید وذکر او را بسیار کنید. سعی وکوشش کنید که پیش از آنکه درکام مرگ روید واز این دنیای ظلمانی رخت بربندید باتمام وجود خود فرمانهای خدا را گردن نهید ومطیع او امر او باشید ونمیرید مگر آنکه تسلیم وی باشید.

ای خدای من، ای پروردگار من وای خدای همهٔ هستی‌ها بما آن کن که تورا شایسته‌است نه آنچه مارا بایست. ما را به خود فامهل وبجز ذات بی‌چون خود یک چشم برهمزدنی هم مارا بدیگری فامنه. زمام کار مارابه ماوبدیگری منه، ای پروردگار ما، خیر وخوبی دنیا وآخرت بماده ودست کرم خود را برمابگشا ووسعت ده. بدی دنیا وآخرت از ما بدورگردان، عیوب وزشتی‌های مارا بپوشان ما را به حقایق وجود خود بیاگاهان، ما را یاری ده، پاک گردان، کامل کن، دانش ده، بواسطهٔ تابش انوار خود مارا سعادتمندگردان. ای بالاترین آرزوها، ای برترین مقصودها وگرامی‌ترین هدفها ای مهربانترین مهربانان، سپاس وستایش بی‌قیاس تراست که مشکور ومعبود همهٔ موجودات جهانی، بخشندهٔ جود و وجودی ستایش وسپاس ابدی تنهاتوراست. ودرود برفرستادگان وانبیاءتو خصوصاً برسید وسرور ما محمد وخاندان پاک وی، درودی دائم، درودی پاک، درودی مبارک وفزون از حد.

بندهٔ کم‌مایه و بی‌بضاعت فانی سید جعفر سجادی اصفهانی، استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی. بتاریخ بیستم آذرماه ۲۵۳۰

فهرست مطالب وموضوعات

به منظور توضیح زیادتر و روشن شدن اطلاقات لغات واصطلاحات این کتاب که بدنبال فهرست مطالب تنظیم شده است مراجعه شود به کتاب فرهنگ علوم عقلی و فرهنگ مصطلحات عرفانی تألیف مترجم این کتاب،ضمناً محض امانت یادآور میشود که فهرست بندی این کتاب و استخراج لغات واصطلاحات آن بوسیله فرزندم سید محمد صادق سجادی دانشجوی دانشکده الهیات و معارف اسلامی وبا کمک نامبرده انجام شده است، توفیق ایشان را ازخداوند مسئلت دارد توضیح دیگری که لازمست اینکه در متن کتاب احیاناً دیده میشود که فصول و ضوابط و عناوین از لحاظ شماره مرتب نیست. که البته مابهمان صورت که اصل کتاب بوده است رعایت امانت را کرده‌ایم و البته بعید نیست که در طول زمان مطالبی ویا عنوانی وفصلی از اصل کتاب ساقط شده باشد ویا شماره‌هامقدم ومؤخر شده باشدو بهرحال رعایت امانت شده است .

٤٦- در بیان اینکه‌گاهی موارد مغالطه از این راه حاصل میشود که مثلا لفظ عام‌را طرداً وعکساً درست بدانیم مثلا تصورکنیم که از صدق عام بهر معنی‌که باشد صدق خاص لازم آید چنانکه میدانیم از لفظ عام مانند کلمهٔ کل و غیره گاه امور مستغرقه خواسته میشود یعنی هرفرد فرد مشمول حکم است وگاه عام جمعی است واین نکته باید در هنگام ترتیب قیاس رعایت شود ص ١٠٦، ١٠٧.

٤٧-دربیان اینکه‌گاه مغالطه‌از این‌راه واقع‌میشود که احکام ماهیاتی که‌دارای‌اجزاء متشابه اند در هریک از اجزاء آنها جریان داده شود، مثلا، تمام احوال‌اجزاء‌رابرای‌هریک جزء واحوال هریك ازاجزاء‌را برای کل مجری‌بدانیم. ص ١٠٧ و١٠٨.

٤٨- فصل دوم در پارهٔ از ضوابط وحل وشکوك است و در بیان اینکه مثلا در پارهٔاز موارد تصور میشود که در یک قیاس فقط کبری کافی است و نتیجه حاصل میشود ١٠٨

٤٩- بیان‌اینکه‌اینگونه‌خطاهاهم ناشی از این‌است که امور بالقوه‌را بجای امور بالفعل قرار بدهند.ص ١٠٨،١٠٩.

٥٠- دربیان ایرادی که در معرفات و حصول مجهولات از معلومات شده است و اینکه پس از حصول تصور ویا تصدیقی ما ازکجا میدانیم که مطلوب ما این بوده است و اگر قبل از این شناخته شده بوده است که مجهول نبوده است. ص١١٠،١١١.

٥١- قاعده در مقومات اشیاء واینکه روا نباشد که حقیقت یک امر را مقومات مختلفه باشد بر سبیل بدل و توارد علل متعدد بر معلول واحد درست نیست. ص١١٢،١١٣.

٥٢- قاعدهٔ در قاعدهٔ کلیه که‌گوید : وجوب چیزی بر چیزی دیگررا عدم آن حکم در فردی از افراد آن باطل می‌کند و بالعکس ص١١٤،١١٥.

٥٣- قاعده واعتذار. در تحت این عنوان شیخ اعتذارکند باینکه در باب منطق باختصار برگذارکردیم ازاین جهت که در این باب کتابهای زیادی نوشته‌اند.
ودر باب مغالطات‌هم از این جهت سخن بدرازاکشیده شد که اهمیت آن در احتراز از خطاکمتر از خود مسائل منطق نیست. ص١١٥،١١٨.

٥٤- دربیان این معنی که غرض و مطلوب در دانشها استفاده از امور یقینی است وبدین جهت بسیاری از قضایارا که یقینی نمی‌باشند کنارگذاردیم و بیان اینکه کدام یک از قضایا مفید است و باید مورد استفاده باشد وکدام نه. ص١١٨،١٢٠ .

٥٥- قاعده در ویران‌کردن قاعدهٔ مشائیان در مورد عکس و بیان اینکه‌سخن‌مشائیان در باب عکس مستوی که‌گفته‌اند: میتوان از راه دلیل افتراض و برهان خلف ثابت‌کرد ایرادی دارد. واصولا این روش، روش پسندیدهٔ نیست زیرا ...ص ١٢٠، ١٢٣

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

حکمه الاشراق

شیخ شهید

شهاب الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:

دکتر سید جعفر سجادی

برگرفته از نسخه کتابی:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۵۶۲- چاپ دوم

www.IrPDF.com